193
N55Yhi

UNIVERSITY OF
ILLINOIS LIBRARY
AT URBANA-CHAMPAIGN
CLASSICS

Referent: Geh. Rat Prof. Dr. Paul Natorp

Mit Genehmigung der Hohen Philosophischen Fakultät erscheint hier nur das erste Kapitel im Druck. Die ganze Arbeit (Kap. I: Sokrates, Kap. II: Plato) erscheint im Buchhandel (Sibyllen-Verlag, Dresden).

Wittenberg 1922

193
N55Yni

LEBENSLAUF

Ich wurde am 12. Dezember 1881 in Florenz als Sohn des Pastors Maximilian Hildebrandt und seiner Gattin Elisabeth geb. Lippert geboren. Seit Ostern 1891 besuchte ich in Magdeburg das Pädagogium zum „Kloster Unser Lieben Frauen", das ich Ostern 1900 mit dem Zeugnis der Reife verließ.

Während der Schulzeit beschäftigten mich anfangs am meisten die Naturwissenschaft, besonders die Lehre Darwins, später die deutsche Dichtung und die Werke Nietzsches. In der Prima wurde in mir durch den Propst Urban die Liebe zu Plato erweckt.

Ich studierte dann in Göttingen, München, Genf und Berlin Medizin, ohne das philosophische Studium zu vernachlässigen. 1904/05 legte ich in Berlin die ärztliche Staatsprüfung ab und promovierte 1906 mit einer Dissertation über „ependymäre Gliome".

Seitdem bin ich an der Irrenanstalt Dalldorf als Arzt tätig. Während des Krieges leitete ich die Nervenstation an einem Reservelazarett in Saarbrücken.

Während im Laufe der Studien meine Abneigung gegen die übliche scharfe Trennung der Wissenschaft in „Geisteswissenschaften" und mechanistische „Naturwissenschaft" wuchs, fand ich ein lebendigeres Bild der Wirklichkeit bei Plato, Goethe und Nietzsche. In den Büchern „Norm und Entartung des Menschen" und „Norm und Verfall des Staates" versuchte ich unter Berücksichtigung der Ergebnisse Husserls eine solche Betrachtungsweise und ihre Folgerungen in ihren Grundzügen darzustellen. Vordem hatte ich eine Übersetzung des „Symposion" mit einer Einleitung veröffentlicht.

Seit dem Abschluß der medizinischen Ausbildung hörte ich — zeitweise auch zum philosophischen Studium beurlaubt — in Berlin folgende Dozenten: Breysig, Fischel, Goldschmidt, Riehl, Rupp, Simmel (†), Sternfeld, Stumpf, Troeltsch, Wölfflin. An Seminar und Übungen nahm ich teil bei den Dozenten Breysig, Riehl, Rupp, Wulff.

Kurt Florentin Hildebrandt.

THE LIBRARY OF THE
JUL 8 1924
UNIVERSITY OF ILLINOIS

VORREDE

Die fruchtbarste und eigentümlichste Idee, unter der Nietzsche das Griechentum betrachtete, ist die des Agon, des Wettkampfes. Mit dem Schauer echter Erkenntnis hatte er einen Blick getan in „die Grausamkeit, die tigerartige Vernichtungslust", die der Kultur der Griechen, dieser „humansten Menschen der alten Zeit", zugrunde lag. Ein Fingerzeig für das Verständnis dieses Wandels war ihm am Anfang des mythischen Erziehungsbuches der Griechen, Hesiods „Werke und Tage", die bedeutungsvolle Unterscheidung einer bösen und einer guten Göttin Eris. Die böse treibt zum Vernichtungskampf, die gute zum Wettkampf. „Der Grieche ist neidisch und empfindet diese Eigenschaft nicht als Makel, sondern als Wirkung einer wohltätigen Gottheit . . . Je größer und erhabener aber ein griechischer Mensch ist, um so heller bricht aus ihm die ehrgeizige Flamme heraus, jeden verzehrend, der mit ihm auf gleicher Bahn läuft." In diesem Wettkampf ist die grauenhafte Wildheit des Hasses gebändigt und veredelt. „Jeder große Hellene gibt die Fackel des Wettkampfes weiter; an jeder großen Tugend entzündet sich neue Größe."

Dies hohe Bild des Wettkampfes der größten Griechen ist Nietzsche in seiner frühesten Zeit aufgegangen und in „Homers Wettkampf" versuchte er es zu verdichten. Wir aber dürfen fragen: Wie ist in Nietzsches ganzem Werk diese Idee aus der Zeit seiner schönsten Begeisterung Wirklichkeit geworden? — Die vier Gestalten, mit denen Nietzsche während seiner ganzen Laufbahn in Liebe und guter Eris am fruchtbarsten rang, sind die beiden Paare: Schopenhauer und Wagner, Sokrates und Plato — zwei Vorläufer und zwei Gründer. Wir sehen hier von der Deutung dieser auffälligen Parallele ab und beschränken uns auf das zweite Paar.

Nietzsche sah in den Philosophen nicht Systeme und Meinungen, sondern Persönlichkeiten: daher die vielen Wandlungen und Widersprüche, daher auch die lebendigste Anschauung. Wir erwarten von dieser Darstellung weniger spezielle historisch-philosophische Ergebnisse als vertiefte Einsicht in Nietzsches Wesen und auch dessen Grenzen, wie es sich in diesem Wettkampf ausdrückt. Diese Einzelbetrachtung kann ein zusammenhängendes und lebendiges, wenn auch nur einseitiges und unvollkommenes Bild von Nietzsches Werk ergeben.

Sokrates' Gestalt ist uns zum größeren Teil in Platos Werken gegeben, und umgekehrt hat Plato den größeren Teil seiner Lehre ihm in den Mund gelegt. Wenn Plato von Nietzsche das Kunstwerk des Sokrates genannt wird, so kann man umgekehrt auch in Sokrates das Kunstwerk Platos sehen. Trotzdem werden wir finden, daß die Beurteilung beider bei Nietzsche sehr selbständig bleibt, ja oft entgegengesetzt läuft: ein Beweis, wie leibhaft Nietzsche durch die vielfach sich mischende Überlieferung hindurch die beiden geistigen Gestalten erblickte. Dies zwingt uns, beide getrennt und nacheinander zu betrachten.

I.

SOKRATES

Das „Problem des Sokrates" taucht in Nietzsches Werken immer wieder auf, aber immer wieder in so veränderter Beleuchtung, daß es zugleich ein „Problem Nietzsche" bedeutet, und wenn dies Problem auch in den letzten Schriften noch anklingt, so ist es doch schon in der „Geburt der Tragödie" mit dem größten Gewicht zum Ausdruck gekommen. Nichts wirkt in diesem Werk, in dieser Atmosphäre höchster Griechenbegeisterung befremdender als das so feindselig gemalte Bild des Sokrates.

Wir finden in Bertrams „Nietzsche", dem wertvollsten und psychologisch bewundernswerten Buch über Nietzsche, die Auffassung, daß Sokrates im Grunde der Doppelgänger Nietzsches sei und daß dieser in jenem nur sich selbst befehdete und liebte (eine Auffassung, die ganz ähnlich schon von Bernoulli in „Fr. Overbeck und Fr. Nietzsche", einem Buch, das Nietzsches Geist im übrigen nicht gerecht wird, nachdrücklich ausgesprochen wurde). Die Deutung, daß Nietzsche in seinen Gegnern oft sich selbst haßt, ist tief und fruchtbar, doch ist mit ihr das Problem des Sokrates nicht gelöst.

Wir würden in dieser Frage nicht zum Ziele kommen, wenn wir sachlich ordnend die Meinungen Nietzsches sammelten, um in ihrer gemeinsamen Verarbeitung systematisch die Gesamtanschauung zu konstruieren: zu diesem logischen Verfahren sind jene Meinungen untereinander viel zu widerspruchsvoll. Es läßt sich nicht umgehen, daß wir das chronologische und psychologische Verfahren zu Hilfe nehmen und Nietzsches Meinung aus dem Gesamterlebnis zu deuten versuchen. Interessierten ihn selbst doch gar nicht die richtigen Meinungen, sondern die „großen Menschen", die Persönlichkeiten, die er „aus drei Anekdoten" aufbauen wollte: „Ich will nur den Punkt aus jedem System herausheben, der ein Stück P e r s ö n l i c h k e i t ist und zu jenem Unwiderleglichen, Undiskutierbaren gehört, das die Geschichte aufzubewahren hat" (X 6—7).

Doch dürfen wir uns auch mit der reinen chronologischen Auffädelung nicht begnügen, denn auch die Gültigkeit der verschiedenen Zeugnisse muß gerade bei einem so überaus beweglichen Denker wie Nietzsche besonders berücksichtigt werden. Unbedingt gültig sind nur jene Aussprüche, zu denen sich Nietzsche durch das veröffentlichte Werk bekannte. Manche fast vollendeten Werke stehen an Wert kaum dahinter zurück. Die übrigen Zeugnisse sind sehr wichtige und unentbehrliche Hilfsmittel, aber doch Hilfsmittel nur, deren Verwertbarkeit im ganzen Zusammenhang geprüft werden mußte, wenn diese Prüfung auch hier nicht in jeder Einzelheit mitgeteilt wird.

Das Werk, in dem Sokrates als Gegenspieler im Mittelpunkt steht, und das auch rein quantitativ, zumal wenn wir den darum gruppierten philologischen und allgemeinen Nachlaß dazurechnen, den größten Teil des Stoffes überhaupt betrifft, ist eben das Erstlingswerk mit seinem so „fragwürdigen" Bilde des Sokrates. Wir dürfen also für dies Werk eine größere Ausführlichkeit nicht scheuen. Der Angriff auf Sokrates in der „Geburt der Tragödie" ist voreingenommen, einseitig, gewaltsam. Dürfen wir uns aber bei der Bertramschen Auffassung bescheiden, daß die „Geburt der Tragödie" um die Gestalt des Sokrates herumkomponiert sei, ja, daß Nietzsche mit ihm wie mit der tödlichsten Gefahr seines Lebens gerungen habe?

Wenn wir den lebendigen Kern des Werkes suchen, können wir absehen von allem, was sich u n m i t t e l b a r auf Wagner und die moderne Musik bezieht. Dazu berechtigt uns nicht nur das spätere Vorwort, sondern auch die im Nachbericht (I 593 f.) verzeichneten Tatsachen. Dann ruht das Gewicht des Buches auf zwei Momenten: Das eine ist die tragisch-heroische Gesinnung des frühen Griechentums, das andere die „alexandrinische" Gegenwelt nicht nur der späteren Antike, sondern der modernen

Kultur. Der lebendige Kern des enthusiastischen Werkes ist aber zweifellos das erste positive Moment, während Sokrates ganz der negativen Seite, als eigentlicher Urheber der Verfallswelt zugerechnet wird.

Sokrates als Zerstörer der Tragödie hinzustellen, ist nun allerdings ein schwieriges Unternehmen, denn über eine solche Beziehung ist nichts überliefert und eine unmittelbare Einwirkung ist ja auch nicht denkbar. Diese Einwirkung konnte also nur durch einen Vermittler konstruiert werden, und hierzu wurde Euripides ausersehen. Euripides ist in der Tat von den beiden älteren Tragikern durch Reflexion, Psychologie, Aufklärung so unterschieden, daß Nietzsche von seiner Wertung aus in ihm den Verfall der Tragödie sehen konnte. Aber auch „Euripides war in gewissem Sinne nur Maske: die Gottheit, die aus ihm redete, war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates" (I 86). Vom Standpunkt der Philologie ist diese Auffassung kaum ernst zu nehmen. Euripides war etwa dreizehn Jahre älter als Sokrates. Er wollte wirken auf der Bühne mit allen Mitteln: Aufklärung, Dichtung und vor allem modernster Musik. Das ist wenig Sokratisch. Seine Aufklärung stammt von Anaxagoras und den Sophisten und hat keineswegs irgendwo eine spezifisch Sokratische Tendenz. Kaum drei Jahre später hat Nietzsche selbst im Kolleg, um dies vorwegzunehmen, eine Darstellung des Euripides gegeben, die in den meisten Beziehungen den Gegensatz zu Sokrates deutlich zeigt, um nur einmal ganz allgemein und ziemlich unvermittelt anzufügen: „Hier liegt sein Kontrast mit Sokrates, mit dem er sonst verwandt ist" (XVIII 50).

So konnte Nietzsche sich nur auf jene allgemeine und unbegründete Meinung berufen, die Sokrates mit Anaxagoras, den Sophisten und Euripides zusammenwarf und die besonders von Aristophanes ausgesprochen wurde. Nietzsche sagt in dem Vortrag „Sokrates und die Tra-

gödie", der zum größten Teil in die „Geburt der Tragödie" aufgegangen ist: „Dieses Urteil ist nur einer gegenwärtig verbreiteten Ästhetik zuwiderlaufend: In Wahrheit kann für dasselbe kein geringeres Zeugnis geltend gemacht werden als das des Aristophanes, der wie kein anderer Genius dem Äschylus wahlverwandt ist. Gleiches aber wird nur von Gleichem erkannt" (IX 59).

Daß diese Stelle nicht in die „Geburt der Tragödie" übergegangen ist, dürfte wohl bedeuten, daß Nietzsche selbst die Bedeutung dieses Zeugnisses überschätzt fand. Vergleichen wir damit jene eben erwähnten Vorlesungen (XVIII 59—63). Aristophanes ist hier „ein Ausbruch der ungeheuren Schmähsucht". Über die Angriffe des 22jährigen Dichters gegen den 46jährigen Philosophen in den „Wolken" wird gesagt: „Eigentlich hat hier Sokrates die Abneigung gegen die Sophisten, Rhetoren, Philosophen, Gelehrten, gegen alle selbständigen Köpfe erleiden müssen; viele Anspielungen gelten dem Anaxagoras und sind eine posthume Bosheit gegen Perikles." Jede wirkliche Einsicht wird Aristophanes abgesprochen; er ist nur ein Sprachrohr der Parteiinstinkte der Konservativen. Soviel kann man jedenfalls bestimmt sagen: Eine historisch festgegründete Überzeugung von der engen Beziehung des Sokrates und Euripides, die allein des ersteren unmittelbaren Einfluß auf den Verfall der Tragödie begründen würde, hat Nietzsche niemals gehabt. Wir dürfen darin mehr ein artistisches Mittel sehen, den Einfluß einer allgemeinen „Sokratischen" Gesinnung auf die Tragödie bildhafter zu gestalten.

Wir lassen also diese unmittelbare Beziehung zur Tragödie beiseite, um Nietzsches Auffassung von dem Sokratischen Lebensgefühl an sich zu prüfen. Auffallend ist, daß er Sokrates gar nicht in seinem wesentlichen und lebendigen Gegensatz zu den Sophisten zeichnet. Für uns ist es nur ein weiterer Grund, diesen Gegensatz ins Auge zu fassen, denn Nietzsche selbst scheint den So-

phisten in mancher Beziehung nicht unähnlich, wenn er auch verhältnismäßig selten sich über sie äußert.

Das Wesen der Sophistik war populäre Aufklärung, dieses wirksame Mittel, sich Zuhörer zu erwerben; denn daß es den meisten weniger um die Erforschung der reinen Wahrheit, als um den äußeren Erfolg zu tun war, dürfen wir wohl den Platonischen Schilderungen glauben. Dem Erfolge über die Mitbewerber in der Debatte dienten der Skeptizismus und Relativismus als bequemste Waffen im logischen Gefecht. Wir haben keine Ursache, die Bedeutung der Sophisten zu bestreiten. Auch in ihrem Relativismus lagen fruchtbare Keime, denen Sokrates und Plato sich keineswegs verschlossen haben, aber die modernen Rettungsversuche schießen über das Ziel, wenn sie diesen Relativismus wegdeuten. Des Protagoras *πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος* bedeutete ihm nicht die uns allen gültige Norm, sondern war von ihm durchaus relativistisch und individuell gemeint[1]. Es mag auch richtig sein, daß die meisten Sophisten in ihrer öffentlichen Wirksamkeit den konventionellen Sitten nicht widersprachen (was auch nicht gefahrlos gewesen sein dürfte), aber es ist doch kein Zweifel, daß die relativistische Lehre der Sophisten der Ethik den Boden entzog. Und ist es denn ein Ruhm, daß sie die praktischen Konsequenzen nicht zogen, sich beruhigten bei dem Zwiespalt zwischen Theorie und Moral? Das ist ja nicht das Größte an Sokrates, daß er den Relativismus der Theorie überwand, unsterblich hat ihn erst sein Tod gemacht, die mythische Tat, mit der er die absolute Übereinstimmung von Lehre und Leben besiegelte. Diese Tat, nicht die Denkleistung an sich ist der Mythus, dessen erhebendem Eindruck kein ethisch empfindender Denker sich entzog, am wenigsten der so tief ethische Nietzsche selbst[2].

Der hellenische Staat, der den Bürger geistig und leiblich formte, seinen Instinkten unbeirrbar den Weg wies, der Staat der Perserkriege war bereits im Verfall. Die

Sophisten waren der Ausdruck dieses Verfalls, und es war die Mission, das „Dämonische" des Sokrates, dem neuen Staat die geistige Grundlage vorzubereiten. Darum stand er allerdings zu den Instinkten des alten Staates vielleicht ebenso im Gegensatz wie die Sophisten. Die gesunde, fast bäurisch harte Übereinstimmung von Lehre und Leben, diese neue menschenformende Idee äußerte sein Genie auch in der theoretischen Methode an sich. Sokrates fand die ewig-unveränderlichen, von der Veränderung des Individuums unabhängigen εἴδη, von denen unser „Begriff" wieder nur die rein logische Seite bedeutet. Damit schuf er zugleich die Grundlage der modernen Logik.

Die beiden Tatsachen, daß Sokrates nicht die gleichen Instinkte äußert wie der ältere Hellene und daß er den Grundstein der modernen Logik legte, kombinierte Nietzsche zu der Auffassung, daß Sokrates den Instinkt überhaupt mißachtete infolge einer krankhaften Überentwicklung des logischen Vermögens. Diese Instinktverachtung ist der tiefste und wichtigste Vorwurf. „Auf seiner kritischen Wanderung durch Athen, bei den größten Staatsmännern, Rednern, Dichtern und Künstlern vorsprechend," erkannte er mit Staunen, „daß alle jene Berühmtheiten selbst über ihren Beruf ohne richtige und sichere Einsicht seien und denselben nur aus Instinkt trieben. ‚Nur aus Instinkt': mit diesem Ausdruck berühren wir Herz und Mittelpunkt der Sokratischen Tendenz. Mit ihm verurteilt der Sokratismus ebenso die bestehende Kunst wie die bestehende Ethik: wohin er seine prüfenden Blicke richtet, sieht er den Mangel der Einsicht und die Macht des Wahns, schließt aus diesem Mangel auf die innerliche Verkehrtheit und Verwerflichkeit des Vorhandenen. Von diesem einen Punkte aus glaubte Sokrates das Dasein korrigieren zu müssen: er, der einzelne, tritt mit der Miene der Nichtachtung und Überlegenheit, als der Vorläufer der ganz anders gearteten Kultur, Kunst und Moral, in eine Welt hinein, deren Zipfel mit Ehrfurcht zu

erhaschen wir uns zum größten Glücke rechnen würden. Dies ist die ungeheure Bedenklichkeit, die uns jedesmal, angesichts des Sokrates, ergreift und die uns immer und immer wieder anreizt, Sinn und Absicht dieser fragwürdigsten Erscheinung des Altertums zu erkennen. Wer ist es, der es wagen darf, als ein einzelner das griechische Wesen zu verneinen . . ." (I 94).

In diesen Sätzen ist fast alles zusammengefaßt und vorweggenommen, was Nietzsche gegen Sokrates zu sagen hat und wie er seine Stellung in der Weltgeschichte auffaßt. Die Grundlage dieser Darstellung entstammt der Platonischen Apologie, aber diese ist keineswegs ganz rechtmäßig benutzt. Sokrates verwirft hier nämlich gar nicht den Instinkt, unterscheidet nicht, wie Nietzsche unterschiebt, zwischen Instinkt und logischer Bewußtheit, sondern einfach zwischen Torheit und Weisheit. Die Staatsmänner nun erscheinen ihm nicht weise, aber daß sie darum aus Instinkt richtig handeln, dürfte durchaus nicht seine Meinung sein. Im Gegenteil, wenige Jahre nach der großen hellenischen Katastrophe des Peloponesischen Krieges ist doch wohl zu ergänzen, daß sie eben den richtigen Instinkt nicht haben[3]. Von da geht Sokrates zu den Dichtern, und er erfährt von ihnen, daß sie nicht *σοφίᾳ*, sondern *φύσει τινὶ καὶ ἐνθουσιάζοντες*[4] schaffen. Er vergleicht sie daher mit den Wahrsagern. Keineswegs lehnt er aber deswegen ihre Dichtungen ab, vielmehr erkennt er die ausdrücklich an und tadelt nur, daß die Dichter glauben, sie seien in allen übrigen Dingen sehr weise. Drittens geht er zu den Handwerkern, welche nun zwar wirklich weise in ihrem Beruf sind, aber ebenso wie die Dichter „in andern wichtigsten Dingen" sehr weise zu sein sich einbilden. Welches sind aber die andern „wichtigsten Dinge"? Zweifellos die öffentliche Wirkung: Regierung, Rechtsprechung, Erziehung. Er deutet ja im folgenden fein an, daß Ankläger wie Richter sich niemals interessiert haben für Sokrates und die Erziehung; er erinnert

auch an die ungerechte Verurteilung der zehn Feldherren, der er sich vergeblich widersetzte. Er tadelt nicht den Instinkt: Sachkenntnis verlangt er von Regenten und Richtern. Er greift nicht das alte Hellenentum an (das konservative Sparta schätzt er unbedingt höher als das fortschrittliche Athen), sondern er sucht eine neue Norm, da in der verderbten Demokratie die dumpfe Masse, leicht bestimmt von gesinnungslosen Schwätzern, die Herrschaft führt. Gerade sein Instinkt, das „Dämonische", hielt ihn ab, durch politische Tätigkeit und rhetorische Künste das Staatsgefühl, den Boden, auf dem alle politischen Funktionen erst Sinn und Richtung empfangen, neu zu erzeugen: er erkannte seine Mission darin, durch seine „Dialektik" in der Jugend die Einsicht für das Notwendige zu erwecken.

Dies Dämonion, eben die Stimme des unbeirrbaren, logisch unklärbaren Instinktes, versucht Nietzsche etwas künstlich als Defekt auszulegen. „Während doch bei allen produktiven Menschen der Instinkt gerade die schöpferisch-affirmative Kraft ist, und das Bewußtsein sich kritisch und abmahnend gebärdet, wird bei Sokrates der Instinkt zum Kritiker, das Bewußtsein zum Schöpfer — eine wahre Monstrosität per defectum" (I 95). Dieser scheinhafte Einwand wird nur dadurch möglich, daß Nietzsche „Bewußtsein" dem reinen rationalen Denken gleichsetzt. Es ist doch aber dem produktiven Menschen die Idee im Bewußtsein gegeben, nur bedarf sie, als an sich antreibend, nicht weiter einer ausdrücklichen Stimme. Eine antreibende Idee zu negieren, bedarf es dagegen einer besonderen Stimme. Jedenfalls hätte Nietzsche nachweisen müssen, daß die ganze Mission des Sokrates nicht auf seinem Instinkt beruhte. Erst dann hätte der schwere Einwand Berechtigung, daß in Sokrates „die logische Natur durch eine Superfötation ebenso exzessiv entwickelt ist wie im Mystiker jene instinktive Weisheit" (I 95). Ist es aber zutreffend, daß Sokrates den Antrieb seines Tuns

in der Logik fand? Er sagt, daß er seine forschende Lebensweise auf das Orakel hin begonnen habe. Er läßt keinen Zweifel darüber, daß ihm jede andere Lebensweise unerträglich wäre. Mit einem Lebensgefühl, das dem tragisch-heroischen näher steht als dem rationalistischen, beruft er sich für den Zwang sein Leben der Pflicht zu opfern auf Achill, der das Todeslos vorzog, um den Freund zu rächen, und seine Weigerung, durch Bitten vor dem Demos sich der Strafe zu entziehen, erinnert an den Äschyleischen Prometheus (Apologie). Wie aber ließe sich die Aufopferung jemals logisch begründen? Und — was die tiefe Harmonie des Instinktes mit dem Beruf besser beweist als alle rationalen Gedanken — Sokrates ist der heiterste und freieste Mensch.

Mag das Bild des Sokrates im Symposion irgendwie „idealisiert" sein, im ganzen ist es doch der lebendigste Ausdruck des historischen Sokrates. Bei welchem Philosophen ist die Mission instinkthafter im Leibe verwurzelt als bei ihm, der die schönen Jünglinge liebt und ihre Liebe herausfordert, dem göttlichen Silen, dessen edle philosophische Musik ihnen Tränen entlockt und wie Natternbiß brennt? Auch dies Bild des Symposion glänzt einmal auf in der „Geburt der Tragödie", aber es bleibt unentfaltet liegen wie eine Erinnerung die nicht hierher gehört (I 96). Auch gibt es zu denken, wie wenig in diesen Jahren Nietzsche vom Sokratischen Eros spricht.

Man löscht das Beste aus dem Bilde des Sokrates, wenn man die Harmonie seines kräftigen Instinktes mit seiner Mission und Lebensführung leugnet. Es bleibt aber die Frage, ob der Inhalt seiner Lehre und seine Methode, die Dialektik, für Nietzsches Weltgefühl zu sehr von Logik und Rationalismus beherrscht werden. Denn den Wertmaßstab Nietzsches lassen wir an dieser Stelle gelten und fragen nur, wie weit an ihm gemessen die Zeichnung des Sokrates berechtigt ist.

Ist denn nun die Sokratische Dialektik, wie Nietzsche voraussetzt, im wesentlichen Logik? „Logisch" ist ein vieldeutiges Wort. Jede Darstellung, die künstlerische im höheren Sinne vielleicht nicht weniger als die wissenschaftliche, will in sich widerspruchslos, organisch, überzeugend sein, und dies ist es, was man logisch nennen kann. Gegenüber dem Relativismus der Sophisten hatte Sokrates die Grundlage der Übereinstimmung, die feste identische Bedeutung der Begriffe wieder herausgehoben. Das war unumgänglich, wenn man überhaupt wieder zu positiven Setzungen kommen wollte. Damit war auch die Grundlage zur Entwicklung der reinen Logik als Wissenschaft gegeben. Aber man darf doch nicht glauben, daß Sokrates für diese Entwicklung irgend Interesse gehabt haben würde: er hat keinen Zweifel darüber gelassen, daß er die Wissenschaften nur so weit anerkannte, als sie lebendig dem Menschen dienstbar und nützlich sind. Ihm lag doch im Grunde nichts daran, den Begriff „Arete" zu definieren, sondern er mußte als Ausgangspunkt den festen Begriff haben, um das „Wesen" der Arete untersuchen zu können. Wieweit ihm selbst dies zum Bewußtsein kam, ist gleichgültig: Maaß und Ziel seiner Methode ist die echte und ursprüngliche Wesensschau[5].

Soll der Vorwurf der exzessiven Logik vollen Sinn haben, so müßte in den Sokratischen Untersuchungen die Methode der logischen Schlußformen eine wesentliche Rolle spielen gegenüber den wesenhaften Einsichten. In der Tat schwebt dies Nietzsche vor, wenn er von „der Geißel ihrer Syllogismen" in der Dialektik redet. Nun gilt Sokrates als der Erfinder der induktiven Methode, und es ist richtig, daß seine „Beweise", wenn man sie auf die formale Logik prüft, dahin rubriziert werden müssen. Aber es handelt sich hier dem Wesen nach gar nicht um logische Schlüsse, sondern viel eher um ein Deutlichmachen durch Analogien und Gleichnisse. Wohl benutzt er den Gegnern gegenüber logische Methoden, um sie in Widersprüche zu

verwickeln. Aber dies ist doch nur Vorbereitung, um ihnen die eigene Unklarheit zu Bewußtsein zu führen. Nichts ist verkehrter, als in dieser bloßen Vorbereitung (Xenoph. Memor. IV 6, 15) die dialektische Methode selbst zu sehen. Das Wesen der Dialektik ist das gemeinsame Fördern der Wahrheit aus dem dunklen Urgrunde, die Geburtshilfe. Natürlich muß die gefundene Wahrheit den logischen Grundsätzen entsprechen, aber nichts bezeugt deutlicher als dies Bild der Mäeutik, wieweit diese Methode von rein logischer Beweisführung verschieden ist. Die Sokratische Dialektik ruht auf der „Wesensschau", und alles andere ist nur Hilfsmittel. Sokrates ist also wohl ein logisch scharfer Denker, aber der lebendige Kern seiner Lehre hat mit der logischen Technik nichts zu tun. (Dies würde man eher noch von den Eleaten behaupten dürfen.)

Vielleicht meinte Nietzsche auch weniger die eigentlich logische, als die „kausale" Denkart. Er schreibt Sokrates jene „tiefsinnige Wahnvorstellung" zu, „daß das Denken an dem Leitfaden der Kausalität bis in die tiefsten Abgründe des Seins reiche, und daß das Denken das Sein nicht nur zu erkennen, sondern sogar zu korrigieren imstande sei" (I 105). Wenn er nun noch (I 107, 120) von der „Ergründlichkeit der Natur" spricht, so ist dieser gewichtigste Vorwurf auch der seltsamste, denn erstens ist das Denken des Sokrates gar nicht kausal, zweitens läßt sich nachweisen, daß das kausale Denken Nietzsche gar nicht unsympathisch ist. Der Keim der kausalen Denkweise liegt bei den Ioniern, entwickelt sich bei Anaxagoras, und ist reif entfaltet bei Demokrit. Es ist ganz deutlich, daß Nietzsche bei diesem in jenen Jahren 69—75 die kausale und mechanistische Denkweise mit entschiedener Sympathie herausarbeitet. Natürlich lehnt er letzten Grundes die materialistische Hypothese ab, aber mit der formellen Korrektur, daß die Atome der Erscheinungswelt, nicht der wirklichen angehören, sieht er in ihr einen entschiedenen Fortschritt. „Von allen älteren Systemen ist

das demokritische das konsequenteste: es wird die allerstrengste Notwendigkeit in allen Dingen vorausgesetzt: es gibt keine plötzlichen oder fremdartigen Unterbrechungen des Naturlaufs. Jetzt erst ist die gesamte anthropomorphische Weltbetrachtung des Mythus überwunden, jetzt erst hat man eine streng wissenschaftliche brauchbare Hypothese: als solche ist der Materialismus immer von höchstem Nutzen gewesen . . . Sie überspringt nicht gleich, wie durch den Nus oder die Zweckursachen des Aristoteles, die einfachsten Kräfte" (XIX 208, Sommer 72). Zu den hier gelobten streng kausalen Denkern hat nun Sokrates keine andere Beziehung als die des Gegensatzes. Gerade vom Nus des Anaxagoras, den Nietzsche als voreilige und überflüssige Hypothese innerhalb des Materialismus empfindet, wurde Sokrates — wir dürfen uns hier aus oft erörterten Gründen auf den Phädon berufen — zu dessen Philosophie gelockt. Er ist dann aber enttäuscht, weil Anaxagoras den Nus gar nicht teleologisch ausnützt, sondern in die mechanistisch-kausale Richtung zurückfällt. Sokrates sieht Ziele, nicht Ursachen, er denkt teleologisch, nicht kausal.

Vor allem aber sieht Nietzsche in Sokrates das Urbild des theoretischen Menschen schlechthin. „Unsere ganze moderne Welt ist in dem Netz der alexandrinischen Kultur befangen und kennt als Ideal den mit höchsten Erkenntniskräften ausgerüsteten, im Dienst der Wissenschaft arbeitenden theoretischen Menschen, dessen Urbild und Stammvater Sokrates ist" (I 125). Dieser theoretische Mensch im Gegensatz zum tragischen ist eben jenes zweite Hauptmoment der „Geburt der Tragödie". Auf Sokrates bezogen ist diese Formulierung falsch oder doch sehr übertrieben. Sofern Philosoph ist Sokrates auch Betrachter, aber was er sucht, ist doch gerade das unmittelbar aufs Handeln gerichtete Wissen. Lehnt er es doch in der Apologie geradezu als Verleumdung ab, in anderen Wissenschaften erfahren zu sein. Er

will nichts wissen von der echten „Wissenschaft", der die Menschen dienen, sondern er will die Erkenntnis, die dem Besten des Staates und des einzelnen dient. Innerhalb dieser engen Schranke allerdings verfährt er objektivwissenschaftlich, nicht instinktiv, persönlich, befehlend wie manche der Vorsokratiker. Seine Mission ist, mit dem Verstande das vorzubereiten, was noch nicht da ist und aus dem Verstande nicht gezeugt werden kann: den neuen Geist.

Das Urbild des theoretischen Menschen ist, wenn wir nicht bei Aristoteles haltmachen, Demokrit. Er hat tatsächlich fast alle Eigenschaften, die Nietzsche als schwere Gebrechen dem Sokrates vorwirft: Die Freude dieses „lachenden Philosophen" ist das reine Betrachten der ganzen Welt, das Betrachten auf Ursachen hin, denn eine *αἰτιολογία* ist ihm mehr wert als die Macht des Großkönigs. In ihm ist die stoische Ataraxia noch sanfte Heiterkeit, ein zufriedenes Beschreiten des goldenen Mittelwegs, ein antitragischer Optimismus. Und wieder seltsam — diesen Gegenspieler der Tragödie liebt und ehrt Nietzsche gerade in jenen Jahren (66—72). „Demokrit ist eine schöne griechische Natur, wie eine Statue scheinbar kalt, doch voll verborgener Wärme" (XIX 326, 327 f., 371, 375 u. a.).

Das alles beweist, daß hier die Ursachen für Nietzsches angeblichen Haß nicht liegen können.

Im Geist des theoretischen Menschen liegt eine Tendenz zum Optimismus: die Erkenntnis schreitet fort, die Welt wird überschaubar, immer „denkbarer". Dieser Optimismus mußte Nietzsche, zumal in der Zeit höchster Schopenhauer-Verehrung, zuwider sein. Diese Tendenz verkörpert ihm Sokrates: „Und deshalb ist das Bild des sterbenden Sokrates als des durch Wissen und Gründe der Todesfurcht enthobenen Menschen das Wappenschild, das über der Eingangstür der Wissenschaft einen jeden an deren Bestimmung erinnert, nämlich das Dasein als begreiflich und damit als gerechtfertigt

erscheinen zu machen" (I 105, 106). Das trifft für Sokrates nicht zu. Wohl ist er bis in die Todesstunde erfüllt von Apollinischer Heiterkeit, aber es ist nicht die alexandrinische flache Heiterkeit, die aus der entsagenden, tatlosen Durchdenkung der Welt stammt. Sie ruht überhaupt nicht auf optimistischem Grunde, viel eher noch auf dem tragischen, den Nietzsche so verehrt. Es ist ganz im Sinne der Orphiker, wenn Sokrates einen Tod, der wie ein traumloser Schlaf sei, als Glück betrachtet (Apologie). Eine vernunftmäßige Rechtfertigung des Daseins liegt darin nicht, und Sokrates hat sie mit seiner „Wissenschaft" nie gesucht. Das Trachten nach Eudämonie war ihm instinktiv und sicher gegeben: er beschied sich bei der Überzeugung, daß die Götter dem Guten nichts Übles tun und hatte keinen Anlaß, nach einer Rechtfertigung des Daseins erst zu suchen.

Darin liegt schon begründet, daß er auch keinen Anlaß hatte, aufklärend den Mythus aufzulösen, wie Nietzsche ihm vorwirft. Gerade die Vorsokratiker, Heraklit und Xenophanes besonders, waren Gegner des Mythus. Und falls Nietzsche mehr an die Popularisierung dieser Tendenz denkt, so war für Sokrates nach Anaxagoras und den Sophisten wenig mehr in dieser Richtung zu tun.

Also nur im fest umgrenzten Gebiet der praktischen Ethik dürfen wir bei Sokrates nach wissenschaftlichem Optimismus suchen. In der Tat mag Sokrates überzeugt gewesen sein, durch Philosophie und Sachkenntnis die gültigen Grundsätze unseres Handelns zu finden. „Tugend ist Wissen", dieser bedenkliche Satz hat viele Verwirrung angerichtet. Hat Sokrates aber wirklich die Lehrbarkeit der Tugend angenommen, wie Nietzsche meint (I 107 u. a.)? Ich glaube, nein! Damit aber stehen und fallen die vielen und scheinbar besonders treffenden Vorwürfe, die Nietzsche daraus folgert. Die Lehrbarkeit der Tugend ist ja der Boden des sophistischen Berufes. Sokrates beweist nun im „Protagoras" — wir dürfen wohl

annehmen, daß diese Schilderung den Lehren des historischen Sokrates entspricht — daß Arete auf Episteme beruhe, er begründet also die Lehrtätigkeit der Sophisten besser als diese selbst. Trotzdem ist aber die Tugend nicht lehrbar, denn wie kann sie lehrbar sein, solange die Erkenntnis ihres Wesens fehlt? Daß die Sophisten sie nicht haben, wird ihnen gründlich bewiesen, und das „Nicht-Wissen" des Sokrates selbst ist hinlänglich bezeugt. Auch wird im Protagoras auf die Wahrheit gedeutet durch den kunstvoll verwobenen Simonidesvers, dem Sokrates den Sinn beilegt: zur vollkommenen Erkenntnis zu gelangen ist schwer, dauernd in ihr zu verharren den Menschen unmöglich. Sokrates meint also nicht eine unpersönliche, allmählich zum Ziele führende Wissenschaft, sondern die im persönlichen Leben erreichten Stunden höchster Erkenntnis, auf deren Höhe man sich schwer erhalten kann. Seine Methode ist eben Wesenschau, nicht ein Fortschreiten am Faden der Kausalität.

Man kann dies „Tugend ist Wissen" gar nicht gründlicher mißverstehen, als in einer Beziehung auf ein schulmäßiges, objektiv übertragbares Wissen. Das ist durch die Methode der Mäeutik genügend widerlegt. Nur wenige seiner Hörer sind geeignet, in diese echte Dialektik eingeführt zu werden[6]. Jener Satz m u ß nämlich im Deutschen mißverstanden werden. Arete ist nicht unsere Tugend, Episteme nicht unser Wissen, sondern die Erkenntnis, die unser Handeln bestimmt. Darum wird auch der scheinbar schlagende Einwand, daß der Wissende doch auch Übles tun kann, fast achtlos beiseite geschoben. Das wird sofort verständlich, wenn man die Ausdrücke berichtigt. „*Σοφίαν δὲ καὶ σωφροσύνην οὐ διώριζεν*"[7]. Wenn jemand, der die üblen Folgen „weiß", das Üble doch tut, sich von den Trieben übermannen läßt, so ist er eben in diesem Augenblick nicht „weise". *Σοφός* bedeutet wie *σώφρων* eben weniger die konstante Eigenschaft als den hohen Zustand.

Nietzsche sagt: „Jedermann kennt die Sokratischen Sätze: ‚Tugend ist Wissen: es wird nur gesündigt aus Unwissenheit. Der Tugendhafte ist der Glückliche.' In diesen drei Grundformen des Optimismus ruht der Tod der pessimistischen Tragödie" (I 100). Wir sahen, daß der erste Satz keine optimistische Bedeutung hat, sondern ein dauerndes Ringen nach höchster Schau auf die Idee des Guten fordert. Zum zweiten Satz ist zu ergänzen, daß alle unwissend sind. Den Sinn des dritten Satzes aber verschiebt Nietzsche am meisten, wenn er fortfährt: „Jetzt ist die transzendentale Gerechtigkeitslösung des Äschylus zu dem flachen und frechen Prinzip der ‚poetischen Gerechtigkeit' mit seinem üblichen deus ex machina erniedrigt." Was aber hat die Eudämonie des Sokrates mit diesem „flachen und frechen Prinzip" zu tun! Niemals hat er gelehrt, daß der Arete ein Glück im äußeren Sinne einer ausgleichenden Gerechtigkeit entspräche, sondern er lehrt, daß das Unrechttun in sich ein Unglück sei. Daher der schöne Doppelsinn des Platonischen Grußes: *Εὖ πράττειν!* Daher auch beruft sich Sokrates mit Recht auf das Vorbild Achills: Beide schreiten bewußt und fast freiwillig in den Tod, beide sind Feinde des Hedonismus. Sokrates vertraut auf die Götter, rechnet aber nicht auf Belohnung. Der Vorwurf der „garstigen Prätention auf Glück" ist ebenso unberechtigt wie der der „Wissensgier". Niemals hat Sokrates mit dem „einen großen Zyklopenauge" auf die Tragödie gestarrt.

Hat Nietzsche aber nicht recht, dieser Lehre, die von der christlichen kaum überboten und oft unterboten wurde, Individualismus, übertriebene Sorge für das eigene Seelenheil vorzuwerfen? In der Tat bedeutet Sokrates hier einen kritischen Punkt in der seelischen Entwicklung des Abendlandes. Dies Bedenken ist in der „Geburt der Tragödie" enthalten, aber noch mehr auf Euripides als auf Sokrates bezogen, zum mindesten nicht ganz so scharf formuliert wie später im Jahre 1875. „Von Sokrates an

nahm sich das Individuum zu wichtig mit einem Male" (X 220). Bei den Vorsokratikern „dreht sich doch nicht alles um den Zustand ihrer Seele; denn über d e n denkt man nicht ohne Gefahr nach". Auch diese Deutung des Sokrates ist sehr übertrieben. Er hat das *Γνῶθι σαυτόν* des Apoll nicht mißverstanden: er hat keine Zergliederung der Seele, kein Wichtignehmen des subjektiven Gefühls, kein Zurücksinken aus der Gemeinschaft ins Ich gelehrt. Auch Nietzsche beachtet nicht, daß die Erforschung der Arete nicht die Jagd nach einem subjektiven, abstrakten Ideal ist, sondern sich ganz auf die konkrete Brauchbarkeit des einzelnen im Leben der Gemeinschaft richtet. „*Οὕτως ἑαυτὸν ἐπισκεψάμενος, ὁποῖός ἐστι πρὸς τὴν ἀνθρωπίνην χρείαν, ἔγνωκε τὴν αὑτοῦ δύναμιν*" [8] sagt Sokrates nach Memorab. IV 2, 25. Darin besteht die Selbsterkenntnis, daß man seine Kraft nicht leichtfertiger einschätzt als die seines Pferdes, und er sagt — vielleicht im Hinblick auf die Sizilische Expedition — daß auch die Staaten dieser Selbsterkenntnis bedürfen, um sich nicht in einen Krieg mit überlegenen Mächten einzulassen (Memorab. IV 2, 29)! Wie sehr er dem zersetzenden Individualismus abgeneigt war, einen wie großen Blick er hatte für die Aufgabe des Menschen im Staatsorganismus, besagt die Apologie. „*Τὸ δὲ ἀδικεῖν καὶ ἀπειθεῖν τῷ βελτίονι, καὶ θεῷ καὶ ἀνθρώπῳ, ὅτι κακὸν καὶ αἰσχρόν ἐστιν οἶδα*" [9]. Sich selbst vergleicht er mit der Bremse, die der Stadt, wie einem edlen aber trägen Rosse, der Gott zugewiesen habe. So wie er hat aber jeder von der Idee des Staates aus je nach seiner Dynamis eine besondere Aufgabe, der dann wieder eine besondere Arete entspricht. Diese konkrete und praktische Arete für jeden einzelnen Beruf besonders, aber immer im Sinne des Ganzen zu finden, studiert er jeden Beruf nach seinen Prinzipien und technischen Mitteln. So kann er selbst der Hetäre Theodote Ratschläge geben, denn auch die Hetäre soll in ihrem Beruf *σοφή* und *ἀγαθή* [10] sein. So erklärt sich auch die im Munde des Sokrates so auffällige Lehre, daß

aus der Arete Reichtum und alle menschlichen Güter, private und öffentliche, entstünden (Apol. I 40). Sokrates ist also weit entfernt vom zersetzenden Individualismus und bereitet unbewußt schon die Idee des Platonischen Staates vor. Er rettet vor dem Individualismus der Sophisten.

Wir dürfen wohl ohne Übertreibung sagen: In allem Wesentlichen ist das Bildnis des Sokrates in der „Geburt der Tragödie" so verzeichnet, daß man die historische Gestalt in ihm kaum wiedererkennt. Daß eine Verzerrung, die schon der Tradition — der populären wie der philologischen — dermaßen ins Gesicht schlägt, bei Nietzsche nicht auf Unkenntnis beruht, ist so klar, daß wir von einem Nachweise aus den übrigen Dokumenten absehen. Müssen wir darum auf die erwähnte Auffassung zurückgehen, daß Sokrates der „Doppelgänger" Nietzsches war? „Wen haßt er in Sokrates? den Menschen, den Typus, den er am meisten gehaßt hat — den Menschen und Typus Nietzsche." Diese Auffassung jenes Verhältnisses, in dem ‚Todhaß und Segensbitte immer vereinigt' gewesen seien, führt uns tief in die so überaus komplizierte Seele Nietzsches ein, doch dürfen wir uns bei ihr nicht beruhigen.

Die historische Persönlichkeit Sokrates, den Menschen und Typus, hat Nietzsche eigentlich nicht gehaßt. So gehässig auch jene Darstellung zu sein scheint, so gilt der Angriff doch nicht der Person, sondern bewußt dem neu erfundenen „Mythus", der fernerhin von der historischen Person deutlich unterschieden wird.

Nietzsche hat an dieser Stelle die historische Gestalt Sokrates gar nicht darstellen wollen, denn seine Sicht liegt in einer anderen Ebene als der Historie und Philologie. Glaubte er doch nicht, am wenigsten damals, an eine historische oder sonst „objektive Wahrheit", wie die sehr bald folgenden Schriften „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne" und „Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben" beweisen. Er wollte in der „Geburt der

Tragödie“ etwas ganz anderes: er verglich Werte und zwar die beiden höchsten Werte, die sich ihm als zwei kämpfende Welten im Sinne des verehrten Heraklit darstellten (I 119). Äschylus war ihm ein Erlebnis, das ihm dauernd ein fester Normwert blieb, und damals war die Leidenschaft für die Tragödie noch erhöht durch die Begeisterung für den metaphysischen Pessimismus Schopenhauers. Vor allem war der große Mann, der ihm die Erfüllung Schopenhauers, die Wiedergeburt des Äschylus schien, sein Heros und naher Freund zugleich geworden. „Schopenhauer und Goethe, Äschylus und Pindar leben noch, glaub es mir“, schreibt er 1869 an Rohde, um Wagners unbeschreiblichen Wert anzudeuten.

Dies dreifache Erlebnis glühte in einem enthusiastischen Rausche auf, in dem er die Wiedergeburt des tragisch-künstlerischen Zeitalters in nächster Nähe wähnte. „Ich will Schopenhauer, Wagner und das alte Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur“ (X 221). Aus dieser rauschvollen und reinen Hingabe des Jünglings wurde sein Dionysisches Ideal geboren, damals wegen dieser Vermischung noch ganz in Romantik getaucht, aber doch schon auf die spätere Vollendung hinweisend. Er hat später dies Erlebnis und seine nicht ganz adäquate Auswirkung in der „Geburt der Tragödie“ klar beurteilt, als er sagte: „Sie hätte s i n g e n sollen, diese ‚neue Seele‘ — und nicht reden! Wie schade, daß ich, was ich damals zu sagen hatte, es nicht als Dichter zu sagen wagte: ich hätte es vielleicht gekonnt!“

Man wird sich dies Erlebnis Äschylus-Wagner, von dem Nietzsche sein ganzes Leben lang zehrte, kaum intensiv genug vorstellen können: es war ihm Mythus und nächste Wirklichkeit zugleich[11]. Diesem Wert gegenüber wollte er nun die ganze übrige Geisteswelt von Sophokles bis zur modernen Gelehrtenbildung als feindliche Gegenwelt darstellen. Um diese Gegenwelt aber dem erhabenen

Bilde des Äschylus gegenüber wirksam zusammenzufassen, bedurfte er aus artistischen Gründen wieder einer bezeichnenden Person. Als solche wäre etwa Aristoteles, diese „Nachteule der Minerva" geeignet gewesen, aber dieser mag ihm wohl in dieser hochgestimmten Zeit als Gegenspieler für Äschylus zu abstrakt erschienen sein. Er wollte den Mythus, den Kampf göttlicher Gewalten, und es war gewiß kein Haß gegen Sokrates, wenn er ihn zum Träger dieses Mythus ausersah. „Nur von der erlauchtesten Gegnerschaft" will er reden und meint damit „die Wissenschaft mit ihrem Ahnherrn Sokrates an der Spitze" (I 110). Die Griechen, „jenes anmaßliche Völkchen, das sich erkühnte, alles Nichteinheimische für alle Zeiten als ‚barbarisch' zu bezeichnen", sind ihm damals die Norm überhaupt, weil „angesichts derselben alles Selbstgeleistete, scheinbar völlig Originelle und recht aufrichtig Bewunderte plötzlich Farbe und Leben zu verlieren schien und zur mißlungenen Kopie, ja zur Karikatur zusammenschrumpfte" (I 103). Um die Würde einer solchen Führerstellung auch für Sokrates zu erweisen, genügt es, in ihm den Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform zu erkennen, den Typus des theoretischen Menschen (I 103, 104). Niemand kann diese Wirkung des Sokrates, diesen „Mystagogen der Wissenschaft", höher einschätzen als Nietzsche. „Wer dies alles, samt der erstaunlich hohen Wissenspyramide der Gegenwart, sich vergegenwärtigt, der kann sich nicht entbrechen, in Sokrates den einen Wendepunkt und Wirbel der sogenannten Weltgeschichte zu sehen" (I 106).

In Sokrates gewinnt „die antidionysische Tendenz einen unerhört großartigen Ausdruck" (I 101). Anfangs sieht er in Sokrates noch die gereinigte, einseitige Apollinische Macht. „In Sokrates hat sich jene Seite des Hellenischen, jene apollinische Klarheit ohne jede fremdartige Beimischung verkörpert." Dann wird der Gegensatz verschärft, indem nach dem Dionysischen und Apollinischen

das Sokratische als neue Gewalt dargestellt wird: „Die neue Gottheit . . . war nicht Dionysos, auch nicht Apollo, sondern ein ganz neugeborener Dämon, genannt Sokrates“ (I 86). Sokrates ist Nietzsche ganz bewußt zum Mythus, zur Gottheit geworden, darüber lassen diese Stellen keinen Zweifel, und es wird auch deutlich gesagt, was der Sinn des Mythus ist: „Der Mythus will als einziges Exempel einer ins Unendliche hineinstarrenden Allgemeinheit und Wahrheit anschaulich empfunden werden“ (I 121).

Sokrates ist zugleich der Ahnherr moderner Bildung und Inkarnation einer mythischen Gewalt. „Wer nur einen Hauch von jener göttlichen Naivität und Sicherheit der Sokratischen Lebensrichtung aus den Platonischen Schriften gespürt hat, der fühlt auch, wie das ungeheure Triebrad des logischen Sokratismus gleichsam hinter Sokrates in Bewegung ist, und wie dies durch Sokrates wie durch einen Schatten hindurch angeschaut werden muß“ (I 96). Gegenüber dieser echten Mythisierung des Sokrates wäre es nicht nötig, noch auf bloße mythologische Bilder hinzuweisen, wenn nicht auch diese uns auf verborgene Bedeutungen hinleiteten. „Wenn an diesem (Euripides) die ältere Tragödie zugrunde ging, so ist also der ästhetische Sokratismus das mörderische Prinzip: insofern aber der Kampf gegen das Dionysische der älteren Kunst gerichtet war, erkennen wir in Sokrates den Gegner des Dionysos, den neuen Orpheus, der sich gegen Dionysos erhebt und, obschon bestimmt, von den Mänaden des athenischen Gerichtshofs zerrissen zu werden, doch den übermächtigen Gott selbst zur Flucht nötigt: welcher wie damals, als er vor dem Edonerkönig Lykurg floh, sich in die Tiefen des Meeres rettete, nämlich in die mystischen Fluten eines die ganze Welt allmählich überziehenden Geheimkultus“ (I 92). Das ist ein Heraklitischer Blick mit der Lust am Kriege der göttlichen Gegensätze. Aber dies ist nun keineswegs die Grundstimmung der „Geburt

der Tragödie". „Besorgt, doch nicht trostlos stehen wir eine kleine Weile beiseite als die Beschaulichen, denen es erlaubt ist, Zeugen jener ungeheuren Kämpfe und Übergänge zu sein. Ach! Es ist der Zauber dieser Kämpfe, daß, wer sie schaut, sie auch kämpfen muß" (I 109)! Hier liegt der Kern des Problems Nietzsche-Sokrates. Nietzsche muß eingreifen in den Krieg: er fühlt sich als Diener des Dionysos. Sagt er doch selbst 1886 (I 5), daß in der „Geburt der Tragödie" unter einer schwerfälligen fremden Sprache „fast unschlüssig darüber, ob sie sich mitteilen oder verbergen wolle", schon die Stimme „des Jüngers eines noch ‚unbekannten Gottes' . . ., etwas wie eine mystische und beinahe m ä n a d i s c h e Seele" zu hören war! Da liegt es! Die Mänade, die den Orpheus-Sokrates zerreißt, im Dienst des Dionysos-Wagner ist eben Nietzsche selbst. Nicht der Selbsthaß, auch nicht der Haß gegen den historischen Sokrates, sondern die Begeisterung für Äschylus-Wagner, für die heraufzubeschwörende Wiedergeburt der tragischen Kultur, der Haß gegen den dumpfen Widerstand der modernen kunstfeindlichen „Gebildetheit", zwingt ihn zu dieser gigantischen Karikatur des Sokrates. Sokrates dient als Maske für diese geschwächte Kultur, er wird gleichsam deren antiheroischer Heros.

Damit ist Nietzsches Betrachtung ganz aus der historischen Beschreibung herausgehoben und, wie mir scheint, in ihrer Grundlage geklärt. Er fragt im Grunde nicht: Welche historischen Tatsachen haben die Tragödie zerstört, sondern: Welches ist der höhere Wert, die ewige Norm im „ewigen Kampf zwischen theoretischer und tragischer Weltbetrachtung" (I 119)? Von der Berechtigung dieses Standpunktes soll, wie gesagt, hier nicht die Rede sein, wir setzen ihn einfach als gegeben voraus. Dann haben wir mit unserem Nachweis, daß Nietzsches Bild mit dem historischen nicht in Einklang zu bringen ist, zwar Nietzsches Mythus unmittelbar gar nicht getroffen, doch bleibt dieser Nachweis auch hierfür nicht

belanglos, denn es bleibt bestehen, daß Sokrates zum Symbol der alexandrinisch-modernen Kultur wenig geeignet war, wenn solche Verzerrungen notwendig waren. Aber die Bedeutung und Gültigkeit des Mythus ist damit noch nicht ganz abgetan. Wir dürfen Sokrates hierzu nicht auf dem Hintergrunde seiner Zeit betrachten, sondern neben Äschylus. Es hat demgemäß eine innere Berechtigung, wenn Nietzsche in der „Geburt der Tragödie" von dem Verhältnis des Sokrates zu den Sophisten, für jenen so wichtig, gar nicht redet. Wir dürfen nicht fragen, ob Sokrates im historischen Entwicklungsstadium seiner Zeit das erkannte, was not tat und das Höchste leistete, was möglich war, sondern ob der Wert, den er absolut verwirklichte (an Nietzsches Ideal gemessen), gegenüber dem alten Griechentum eine Abschwächung bedeutet. Denn auch was bekämpft wird, geht in einem höheren Sinn in den Bekämpfenden mit ein, und wenn wir auch nachweisen könnten, daß Sokrates in jeder Beziehung getan hätte, was die Zeit forderte, so könnte doch die Tatsache, daß er innerhalb einer zerfallenden Welt sein Genie mit solcher Eudämonie entfalten konnte, ihn in jenem höheren Sinn als Ausdruck dieser Welt erscheinen lassen.

Es bleibt bestehen, daß Sokrates in seiner Philosophie Heilung findet von sophistischer Instinktzersetzung, Relativismus und seichter Gebildetheit, aber das kann nicht ändern, daß seine Lehre im Staat diesen Gesamtinstinkt, wie er — erzeugt in dunkleren Jahrhunderten — im fünften aufs schönste gereift war, nicht wiedererzeugen konnte, und mochte er ihn persönlich haben, so tritt er dennoch zurück hinter Äschylus, der gleichsam den Instinkt Athens in sich und seinem Kunstwerk verdichtete und verleiblichte. War er im Recht, auf das öffentliche Theater und die „moderne" Musik nicht die Zukunft eines geistigen Reiches aufzubauen, so bleibt auch bestehen, daß vordem die Künste den Staat weit herrlicher dargestellt haben als nunmehr die dialektischen Untersuchungen. Sokrates

war's nicht, der den religiösen Mythus zerstört hatte, aber in ihm wurde er doch auch nicht wieder lebendig. Ist seine Erkenntnis auch aus Wesensschau, nicht aus reiner Logik gewonnen, so zeigt sich doch in ihr die Tendenz, in logischen Formen überindividuelle Gültigkeit zu bekommen, während die Tragödie das Individuelle durch die Intuition selbst überwand. Wenn Sokrates auch nicht kausal forschte, so trachtete er doch nach Klarheit der seelischen Motive, und so hat Nietzsche vielleicht nicht ganz unrecht, wenn er eine gewisse Beziehung zwischen Euripides und Sokrates herstellt. Er findet bei Euripides den „ästhetischen Sokratismus . . .", dessen oberstes Gesetz etwa so lautet: „Alles muß verständig sein, um schön zu sein", als Parallelsatz zu dem Sokratischen „Nur der Wissende ist tugendhaft". Diese Begründung ist, wie oben nachgewiesen, falsch, und doch wird man Nietzsche zugeben, daß in der Sokratischen Freude an der Aufhellung des Seelischen ein dem Dionysischen abträgliches Gefühl lag. Die Tragödie atmet die Heraklitische Lust am Krieg, Sokrates sucht den Boden allgemeingültiger Wahrheit, sicherer Ordnung, die uns der seelischen Konflikte, den Staat des Zwiespaltes, enthebt. In diesem Suchen nach Sicherheit kann sich das Heroische Wagnis der tragischen Menschen nicht mehr entfalten. Nietzsche war in romantischer Begeisterung, aber er war sich dieser Begeisterung bewußt: bewußt wollte er den „Wahn", den Schein, die künstlerische Lüge (vgl. X 189 bis 207). Das ist eine Kluft zwischen ihm und dem unbestechlich nach objektiver und evidenter Wahrheit suchenden Sokrates. Es ist der in der „Geburt der Tragödie" so deutlich ausgesprochene Gegensatz von Kunst und Erkenntnis, der kurz danach in einem Fragment einen bildhaften Ausdruck fand: „Furchtbare Einsamkeit des letzten Philosophen! Ihn umstarrt die Natur, Geier schweben über ihm. Und so ruft er in die Natur: gib Vergessen! Vergessen! — Nein, er erträgt das Leiden als Titan

— bis die Versöhnung ihm geboten wird in der höchsten tragischen Kunst." (X 146)[12]

Das ist es wohl, was er mit der logischen Superfötation des Sokrates meint. Er glaubt nicht an diese Erkenntnis und sagt im Sommer 1872, logisch unzutreffend, ja die Logik aufhebend, relativistisch im Sinne der Sophisten: „An Sokrates ist alles falsch; die Begriffe sind nicht fest, auch nicht richtig" (X 103). Aber dieser Haß gilt gar nicht dem Typus und der Person Sokrates, sondern dem allgemeinsten Prinzip, und mit Selbsthaß hat er nichts zu tun, denn dazu würde gehören, daß Nietzsche an seiner Begeisterung irre wurde und sie gleichzeitig noch liebte, aber die „Geburt der Tragödie" ist noch in völliger Harmonie des Rausches und der Überzeugung geschrieben.

Es bleibt auch bestehen, daß Nietzsche viele Vorwürfe mit mehr Recht gegen die von ihm geliebten Vorsokratiker hätte erheben dürfen. Aber doch erwachsen diese auf dem festen Gefüge des Gemeinschaftsinstinktes, und da dies Gefüge sie trägt, so dürfen sie ohne Gefahr nach der einen Seite exzedieren. Sokrates trägt wieder bewußt die Verantwortung für die Gemeinschaft, und so sehr er den Mutterboden des Instinktes und die Harmonie der Kräfte sucht, so liegt in dieser Selbstbeschränkung doch das Bewußtsein, daß man die Kräfte nicht frei walten lassen dürfe. „Sokrates — da bleibt mir nichts als ich mir selbst; Angst um sich selbst wird die Seele der Philosophie" sagt Nietzsche mit Übertreibung 1875 (X 224) und richtiger: „Mit Sokrates bricht diese Offenbarung ab: er versucht sich selbst zu erzeugen und alle Tradition abzuweisen" (X 222). Die Vorsokratiker befehlen, richtig oder falsch, aber sie befehlen; Sokrates sucht erst wieder den Boden, auf dem eine neue Autorität begründet werden kann, und er tritt nicht herrisch auf. Das neue geistige Reich ist für ihn noch erste geistige Schau: das hebt ihn über die Kämpfe seiner Zeit hinaus und gibt ihm jene Heiterkeit, die nichts mit alexan-

drinischer Flachheit zu tun hat, ihn aber doch etwas von der tragischen Leidenschaft entfernt, und ebenso ist die Unterdrückung seiner menschlichen Leidenschaften weit von christlicher Askese entfernt, aber sie zeigt doch eine gewisse Tendenz zur Ataraxie der Stoiker.

Daß weder Selbsthaß noch Selbstliebe, projiziert auf den historischen Menschen Sokrates, ganz zu schweigen von unmittelbarem Haß, den Kern des Buches bilden, beweist nun gerade der Versuch Nietzsches, seine eigenen Hoffnungen im Bilde des Sokrates darzustellen. Hier müßte, wenn jene These zuträfe, der Affekt gegenüber dem Doppelgänger am lebendigsten durchbrechen. Das Gegenteil ist der Fall. Hier spricht nicht die historische Person Sokrates, nicht mehr Nietzsches Mythus, hier sehen wir nur noch blasse Allegorie. In den letzten Teilen des Buches, wo von der modernen Kultur die Rede ist, wird immer noch künstlich die Beziehung auf Sokrates hergestellt durch unvermittelte Ausdrücke wie „Sokratische Kultur, Sokratische Wissenschaft" usw., die uns gewiß nicht überzeugen, daß die Darstellung noch Sokrates angeht: „Er bleibt doch der ewig Hungernde, der ‚Kritiker' ohne Lust und Kraft, der alexandrinische Mensch, der im Grunde Bibliothekar und Korrektor ist und an Bücherstaub und Druckfehlern elend erblindet" (I 130). Das sind deutliche Zeichen, daß Sokrates nur artistisch als Symbol dieser ganzen Welt dienen soll. „Im Sinne dieser letzten ahnungsvollen Fragen muß nun ausgesprochen werden, wie der Einfluß des Sokrates, bis auf diesen Moment hin, ja in alle Zukunft hinaus, sich gleich einem in der Abendsonne immer größer werdenden Schatten über die Nachwelt hin ausgebreitet hat, wie derselbe zur Neuschaffung der Kunst — und zwar der Kunst im metaphysischen, weitesten und tiefsten Sinne — immer wieder nötigt und bei seiner eigenen Unendlichkeit auch deren Unendlichkeit verbürgt" (I 110). Nur der zur Allegorie verblaßte Mythus ermöglicht, nachdem Sokrates zum ab-

soluten Gegensatz der Kunst verzerrt ist, die Frage: „ob denn zwischen dem Sokratismus und der Kunst notwendig ein antipodisches Verhältnis bestehe und ob die Geburt eines ‚künstlerischen Sokrates' überhaupt etwas in sich Widerspruchsvolles sei" (I 101). Und daß Sokrates die Träume, die ihn mahnen, *μουσικὴν* zu treiben, zuerst auf die Philosophie, dann auf die Musenkunst im gewöhnlichen Sinne bezieht und nun Äsopische Fabeln in Verse bringt, hat doch gewiß mit der Wiedergeburt der tragischen Kultur in Wagnerischen Opern nicht das mindeste zu tun. Aber trotzdem wird der „musiktreibende Sokrates" nun zum „Symbol", wie er sagt, richtiger zur Allegorie Nietzsches großer Hoffnungen (I 101, 120).

Wir haben das Problem des Sokrates in der „Geburt der Tragödie" so ausführlich geklärt, weil damit das Wichtigste über das Problem Nietzsche-Sokrates begründet ist. Wir dürfen uns kürzer fassen, wenn wir eine Übersicht über die Entwicklung des Problems durch die übrigen Zeugnisse geben und untersuchen, wieweit sie unsere Auffassung bestätigen.

Im Gegensatz zum Sokrates-Mythus der „Geburt der Tragödie" hat Nietzsche den historischen Sokrates zeitlebens geliebt. Schon der Abiturient sagt in seiner vita, daß das Symposion seine „Lieblingsdichtung" sei (Biogr. I 109). Dies ist aber neben Apologie und Phädon das lebendigste Bild des Sokrates, und schwerlich kann man es lieben, wenn man Sokrates haßt. So sehen wir denn auch immer wieder das Bild aus diesen drei Dialogen in den Werken auftauchen. Selbst in der „Geburt der Tragödie" drängt Nietzsche diese Liebe nicht ganz zurück. „Er ging in den Tod mit jener Ruhe, mit der er nach Platos Schilderung als der Letzte der Zecher im frühen Tagesgrauen das Symposion verläßt, um einen neuen Tag zu beginnen; indeß hinter ihm, auf den Bänken und auf der Erde, die verschlafenen Trinkgenossen zurückbleiben,

um von Sokrates, dem wahren Erotiker, zu träumen. Der sterbende Sokrates wurde das neue, noch nie sonst geschaute Ideal der edlen griechischen Jugend: vor allen hat sich der typische hellenische Jüngling Plato mit aller inbrünstigen Hingebung seiner Schwärmerseele vor diesem Bilde niedergeworfen" (I 96). Was bedeutet diese Stelle, die so fremd und fast beziehungslos in der „Geburt der Tragödie" steht? Glaubte er dem wirklichen Sokrates wenigstens diese eine Huldigung schuldig zu sein, bewußt, daß er ihm mit seinem Mythus Unrecht tat?

Nirgends finden wir in Arbeiten und Briefen aus der Studentenzeit einen Hinweis auf ein problematisches Verhältnis zu Sokrates. Die Fragmente über Demokrit zeigen, wie gesagt, keinerlei Bedenken über den „theoretischen Menschen".

Am 28. Mai 1869 hielt der 24jährige Professor seine Antrittsvorlesung in Basel über „Homer und die klassische Philologie". Die Liebe zur Kunst ist hier schon kräftig betont, aber es wird ein Ausgleich des Kunsttriebes und des Erkenntnistriebes in der Philologie erhofft und dafür das Bild des Zentauren geprägt (IX 6). Die Stellung zur Philologie ist formell apologetisch, d. h. die Angriffe werden den Gegnern in den Mund gelegt. In den nachgelassenen „Gedanken zur Einleitung" werden sie um so schärfer formuliert. Die Gesinnung der „Geburt der Tragödie" ist schon in Entwicklung: „Alle großen Fortschritte der Philologie beruhen auf einem schöpferischen Blick" (IX 30). „Stellen wir uns historisch zum Altertum, so degradieren wir es gewissermaßen: wir verlieren das Bildende" (IX 29). — In dies Frühjahr fällt nun auch der Beginn der Freundschaft mit Wagner, und es folgen deren schönste Monate in Tribschen: sie ist das Erlebnis, dem wir die „Geburt der Tragödie" verdanken. Schon im Vortrag „Das griechische Musikdrama", Januar 1870, spricht er die romantische Gleichsetzung Äschylus-Wagner aus. In diesem Wahne unterschätzt er das Dich-

terische, überschätzt er das Musikalische derart, daß er behauptet, Äschylus und Sophokles seien uns nur „als Librettisten bekannt, das heißt, daß sie uns eben unbekannt sind“ (IX 35). Wenige Wochen später folgt der Vortrag: „Sokrates und die Tragödie“, von dem ganze Teile in die „Geburt der Tragödie“ übergegangen sind. Aus ihm, wie aus den weiteren Vorarbeiten — die Dionysische Weltanschauung (Sommer 1870 u. a.) — ist zu sehen, daß im ursprünglichen Plan des ganzen Buches Sokrates noch nicht im Mittelpunkt stand: der Ideenkreis war ein viel weiterer. Der Gegensatz der tragischen und der theoretischen Welt ist viel weniger ausschließend. „Immer solider die Grundlage, immer vorsichtiger der Bau, immer größere Denkkomplexe arbeiten zusammen; dies ist die Weltmission des Hellenischen und des Sokrates. Scheinbar wird der Mythus immer mehr ausgeschlossen. In Wahrheit wird der Mythus immer tiefsinniger und großartiger, weil die erkannte Gesetzmäßigkeit immer gesetzmäßiger wird“ (IX 169). Die „Sokratische Diotima“ wird eine Priesterin genannt, aus der göttliche Weisheit redet (IX 169). Es werden bedeutende Gedanken angerührt, Sokrates als Reformator von Hellas, als Wiedererzeuger des Genius; Gedanken, die bald darauf weitergeführt werden, aber jetzt in der „Geburt der Tragödie“ unterdrückt sind, da sie eben die Einheitlichkeit des Mythus gestört hätten. Und ebenso ist der Mythus noch nicht so weit gediehen, daß Sokrates der wirkliche Zerstörer der Tragödie ist. „Der Sokratismus ist älter als Sokrates; sein die Kunst auflösender Einfluß macht sich schon viel früher bemerklich“ (IX 55), und es heißt von den Sophokleischen Gestalten, daß sie „nicht am Tragischen, sondern an einer Superfötation des Logischen zugrunde gingen“. Dies ist sehr bezeichnend. „Die Superfötation des Logischen“, in der „Geburt der Tragödie“ der Hauptvorwurf gegen Sokrates, ist hier gegen Sophokles gerichtet.

Wir sehen also: Ende 1869 ist die Entstehung des Sokrates-Mythus nachzuweisen, Anfang 1871 ist die erste Niederschrift, noch unter dem Titel „Griechische Heiterkeit", die aber alles für unser Thema Wichtige enthält, beendet. Anfang 1872 wird das erweiterte Werk veröffentlicht.

Noch bezeichnender für unsere Frage muß es aber sein, wie lange dieser Mythus für Nietzsche Geltung behält, nachdem seine Schöpfung mit der „Geburt der Tragödie" ihren Abschluß gefunden hat.

Im Sommer 1872 liest er „Die vorplatonischen Philosophen", eine Vorarbeit für das „Philosophenbuch". Die große Vorliebe für die Vorsokratiker, die jetzt erscheint, wird nicht in Gegensatz zur Schätzung der Tragödie gebracht, sie werden vielmehr als Ausdruck des tragischen Zeitalters dieser möglichst angeglichen. Sie werden als große reine Charakterköpfe gerühmt, die späteren Philosophen als Mischtypen der Entartung zugerechnet. Da ist es denn wichtig, daß diese Mischtypen nicht mit Sokrates, sondern mit Plato begonnen werden: Sokrates ist durchaus reiner Typus, er beschließt als letzter die zusammengehörige Reihe der Vorplatoniker. Das ist sachliche Bewertung, kein zufälliges Einreihungsprinzip: „Diese d r e i muß man als die reinsten Typen bezeichnen: Pythagoras, Heraklit, Sokrates, der Weise als religiöser Reformator, der Weise als stolz-einsamer Wahrheitsfinder, der Weise als der ewig und überall Suchende. Alle anderen Philosophen sind, als Vertreter des *βίος* nicht so rein und original" (XIX 172).

Das bedeutungsvolle Werk, das uns über Nietzsches Verhältnis zu Sokrates wohl am besten belehrt haben würde, blieb leider ein Torso, in dem gerade Sokrates fehlt. Der Titel „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" könnte besagen, daß ursprünglich auch hier noch Sokrates als Verfall gedacht war. Dann aber wäre diese vorgefaßte Meinung nicht in Geltung geblieben: die

Tatsache der Nichtvollendung würde mit einer Sinnesänderung im Einklang stehen. Die übliche Auffassung ist, daß der Bruch mit Wagner die Sinnesänderung bewirkte. Prüfen wir unvoreingenommen die Entwicklung.

Die Niederschrift des Fragmentes „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen" im Frühjahr 1873 enthält doch einige Male den Namen Sokrates, aber keineswegs, wie zu erwarten war, mit der Ausdeutung auf den Verfall. Er gehört zu den Persönlichkeiten, von denen es heißt: „Was wir immer lieben und verehren müssen und was uns durch keine spätere Erkenntnis geraubt werden kann: der große Mensch" (X 6). „Jedes Volk wird beschämt, wenn man auf eine so wunderbar idealisierte Philosophengesellschaft hinweist, wie die altgriechischen Meister Thales, Anaximander, Heraklit, Parmenides, Anaxagoras, Empedokles, Demokrit und Sokrates. Alle jene Männer sind ganz und aus einem Stein gehauen. Zwischen ihrem Denken und ihrem Charakter herrscht strenge Notwendigkeit" (X 13, ähnlich 15). Das ist alles, aber es besagt genug. Der Ton ist ganz anders als in der „Geburt der Tragödie": Sokrates gehört in die Reihe, er ist kein Gegenmythus. In den Entwürfen zur Fortsetzung (Anfang 1873) finden sich nur vier kurze Sätze über Sokrates, von denen einer deutlich weg vom Mythus in der „Geburt der Tragödie" nach der wahren historischen Bedeutung weist: „Sokrates bricht mit der bisherigen Wissenschaft und Kultur, er will zurück zur alten Bürgertugend und zum Staate" (X 100). Wann sich das Bild so ändert, muß also aus dem Nachlaß des Jahres 1872 aufgeklärt werden. Wir finden denn auch in der erwähnten Vorlesung über die Vorplatoniker ein zwiespältiges Bild des Sokrates, das deutlich die Wende bezeichnet (Sommer 1872, XIX 224—234). Es ist begreiflich, daß der Anfang noch ganz unter dem Einfluß der eben erschienenen „Geburt der Tragödie" steht. Seine plebejische Abkunft und „ganz geringe Bildung", seine Feind-

seligkeit gegen die ganze Kultur und Kunst werden angemerkt. „Die kräftige Bildung des Geistes und Herzens durch Poesie ist der beliebten philosophischen Abrichtung durch Sokrates weit vorzuziehen: deshalb siegt Äschylus, deshalb unterliegt Euripides“ (226). „Er ist spezifisch häßlich.“ Aber die Auffassung von Sokrates als einem theoretischen Menschen ist schon abgelehnt: seine Philosophie ist „absolut praktisch“. Dann folgt sogar das Eingeständnis, daß Sokrates, bemessen an seiner Zeit, richtig handelte: „Man muß sagen, daß für dies Zeitalter der Auflösung die Sokratische Ethik ihrem Ziele entsprochen hat: die besten und nachdenkenden Männer lebten nur nach philosophischer Ethik. Es bricht also aus Sokrates ein sittlicher Strom hervor: darin ist er prophetisch und priesterlich. Er hat das Gefühl einer Mission.“ Und „er haßte alle v o r l ä u f i g e n Ausfüllungen dieser Kluft. Und deshalb haßte er die naiven Vertreter der Bildung und Wissenschaft, die Sophisten“ (228—229, 231). Darin ist enthalten, was gegen die „Geburt der Tragödie“ einzuwenden ist. „Wo ihm eine D i s p o s i t i o n entgegen kam (also nicht allgemeine Lehrbarkeit der Tugend!), da entstand eine wahre Bezauberung, ein Gefühl, als ob man ein Sklave sei . . .“ sagt er weiter (232) und scheint unter dem Einfluß der Beschäftigung mit Sokrates selbst unter dieser Bezauberung zu stehen. „So muß man seine großartige Verteidigungsrede betrachten; er spricht von der N a c h w e l t . . . alle Moralprobleme des Altertums bemühen sich, die Höhe dieser Tat zu erreichen oder zu begreifen. Sokrates als der Beschwörer der Todesfurcht ist der letzte Typus des Weisen, den wir kennenlernen: der Weise als der Besieger der Instinkte durch sophia. Damit ist die Reihe von originalen und typischen sophoi erschöpft“ (232).

Wir sahen, daß der Sokrates-Mythus erst in der Konzeptionszeit der „Geburt der Tragödie“ erzeugt wird. Er

stammt aus dem dichterischen Drange, sein Weltgefühl im Kampfe göttlicher Gewalten auszudrücken, ohne doch die adäquate Ausdrucksweise, dichterische Sprache und leibliche Gestalt zu gewinnen. So kommt es, daß er wenige Monate nach Publikation des Buches wieder einschläft. Das wird uns weiterhin dadurch bestätigt, daß Sokrates in den „Unzeitgemäßen Betrachtungen" kaum erwähnt wird. Diese stehen ja noch in der gleichen Kampfstellung wie die „Geburt der Tragödie", und in jede von ihnen hätte deren künstlicher Sokrates-Mythus gepaßt, denn die erste handelt vom flach-optimistischen Gelehrten, die zweite von der theoretischen Lebenshaltung überhaupt, also beide von der Nachkommenschaft jenes mythischen Sokrates die dritte handelt von Schopenhauer, die vierte von Wagner, die beide in den Mythus der Tragödie aufgegangen waren. Nun wird in der ersten (1873) Sokrates überhaupt nicht erwähnt. In der zweiten (1873/74) wird er zwar einmal genannt, aber dies beweist erst recht, daß der Mythus entschlafen ist: Er wird als vorbildlich erwähnt. Ja sollte man mutmaßen dürfen, daß die folgende Seite vom Trieb zur Wahrheit nicht aus historischer Neugierde, sondern aus Gerechtigkeit auch noch vom Gedanken an Sokrates beherrscht ist, so würde das eine Heroisierung bedeuten, die zur „Geburt der Tragödie" in strengem Gegensatz steht (I 327 f.). In der dritten (1874) wird sein Name zweimal genannt, auch wieder verehrend als Genie, nicht im Gegensatz, sondern in Parallele zu Schopenhauer (I 462). Noch deutlicher ist aber in den Vorarbeiten zu dieser Unzeitgemäßen die Parallele Sokrates-Schopenhauer (X 298, 302), und in der vierten (1875/76) ist er wiederum nicht erwähnt.

Nun finden wir im Nachlaß des Jahres 1875, in den Vorarbeiten zu „Wissenschaft und Weisheit im Kampfe", dem Versuch zur Umgestaltung des „Philosophenbuches", den einzigartigen Satz: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf

mit ihm kämpfe." Es ist der einzige Satz, der die Bertramsche Auffassung in vollem Umfange zu bestätigen scheint. Daß dies Bekenntnis aber mit dem reichen übrigen Material nicht harmoniert, gibt uns das Recht, seine Bedeutung skeptisch zu prüfen. Meint Nietzsche hier den leibhaften Sokrates oder nur ein allegorisches Zeichen, oder liegt die Wahrheit in einer der vielen mittleren Möglichkeiten?

Es handelt sich dabei um eine subtile Frage, über die sich ohne Überblick über die Gedankenentwicklung seit der „Geburt der Tragödie" nichts aussagen läßt. Schon in dieser finden wir einen Gegensatz, der, wenn auch in oft verwandeltem Ausdruck, in Nietzsche bis zu dessen Ende die intensive, nie ausgeglichene Spannung unterhält: Kunst oder Erkenntnis! Sokrates wurde angefeindet als Gegner der Kunst. Nun ruht aber die Wertung der Kunst für den jungen Nietzsche selbst auf der Schopenhauerschen Erkenntnis, daß alle Individuation und Vorstellung Wahn sei. Verachtet ist nur die optimistische Erkenntnis, die beim irdischen Wahn stehenbleibt, die Wissenschaft. Als im Jahre 1872 schon der hohe Wagner-Rausch sich abkühlte, stand die Kunst nicht mehr so absolut im Mittelpunkt: er sieht, wohl unter Burckhardts Einfluß, die Kultur mehr von der staatlichen Seite, den Philosophen als Arzt. „Ihr sollt nicht in eine Metaphysik flüchten, sondern sollt euch der werdenden Kultur tätig opfern! Deshalb bin ich streng gegen den Traumidealismus", das ist schon damals eine Abkehr von Schopenhauers quietistischem Pessimismus (X 155). Nach Schopenhauer ist der Pessimismus Wahrheit, die optimistische Wissenschaft ein Wahn. Nietzsche hat diese Lehre noch nicht aufgegeben, aber widerspruchsvoll hegt er auch die entgegengesetzte: Die optimistische Wissenschaft enthält Wahrheit, aber diese Wahrheit ist verderblich, weil sie die künstlerische Illusion vernichtet. „Die rastlose Erkenntnis geht ins Öde und Häß-

liche. — Zufrieden sein mit der künstlerisch angeschauten Welt" (X 156). Nun aber — seltsame Wendung — sieht er gar nicht mehr in Sokrates den Träger dieser objektiven Wahrheit, sondern eben der Illusion! Daß er an „feste Begriffe" glaubt, erklärt Nietzsche ja für eine Illusion, und die ganze Moral soll auf solchem Wahn beruhen! Und so ist er denn doch wieder konsequent, wenn er Sokrates jetzt billigt. „Der Kampf gegen die ‚Sinnlichkeit' durch die Tugend ist wesentlich ästhetischer Art . . . Ja alle Ethik beginnt damit, daß wir das einzelne Individuum unendlich wichtig nehmen — anders als die Natur, die grausam und spielend verfährt. Wenn wir besser und edler sind, so haben es die Illusionen gemacht!" (X 127). Das ist die merkwürdige Angleichung der „illusionären" Sokratischen Ethik an die „illusionäre" Kunst. Von der metaphysischen Theorie her hat Nietzsche seit 1872 in der Tat keine Gründe mehr gegen Sokrates. Diese erkenntnistheoretische Hypothese wurde 1872 begründet in dem Fragment „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne", auf das Nietzsche auch in der letzten Zeit noch großen Wert legte. — Aber auch diese Billigung konnte nicht anhalten: Der Inhalt jener Lehre, Sokrates als Vorläufer der christlichen Moral, erfuhr gegenüber den Vorsokratikern doch die Ablehnung. 1875 macht sich Nietzsche wieder an eine Neubearbeitung des Philosophenbuches, der Versuch liegt eben vor in dem genannten Fragment: „Wissenschaft und Wahrheit im Kampfe." Es ist wieder das alte Problem: Weisheit das bluthafte Denken der Vorsokratiker, Wissenschaft die allgemeingültige Erkenntnis. Dementsprechend finden wir in der begonnenen Ausarbeitung (X 234 f.) ganz deutlich wieder die aggressive Haltung der ersten Jahre, nicht die zustimmende Auffassung von 1872 und 1873. Nicht mehr die Reihe von Plato, sondern von Sokrates an wird zu den Vorsokratikern in Gegensatz gestellt. Die wesentlichen Vorwürfe sind nun das Pfäffische, das Streben nach in-

dividuellem Glück und die Wirkung gegen die Kunst. Wie ist es zu erklären, daß die einseitige Gehässigkeit des ersten Werkes wiedergekehrt ist? — In der Zwischenzeit liegen die inneren Kämpfe mit dem Heros Wagner, der im Nachlaß 1874 unumwunden ausgesprochene Zweifel und Tadel. 1875 aber will er zurück zum Heros, die eingenommene Position treu verteidigen: er schreibt „Richard Wagner in Bayreuth". Es ist natürlich, daß wir in den Entwürfen unseres Fragmentes die Spiegelung dieser Kämpfe finden. Der positive Entschluß steht ganz deutlich in ihnen (X 221). „Ich will Schopenhauer, Wagner und das ältere Griechentum zusammenrechnen: es gibt einen Blick auf eine herrliche Kultur." — Er wollte wohl, aber es war ihm unmöglich, das Rad seiner Entwicklung zurückzudrehen. So ist es auch natürlich, daß dieser neue Versuch des Philosophenbuches nach vier Druckseiten sein Ende fand. Und es ist ebenso natürlich, daß wir neben diesem Programm des bewußten Willens den Stoßseufzer der ringenden Seele finden: „Sokrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, daß ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe." Sollen wir nun aus diesem einzigen Satz, im Gegensatz zu dem so reichen übrigen Material, wirklich schließen, daß Nietzsche mit der bluthaften Gestalt des Sokrates um den Sinn seines Lebens gerungen habe? Ich möchte eher vermuten, daß Nietzsche hier nur an den Sokrates-Mythus, den Gegensatz zu Äschylus-Wagner, denkt. Sokrates ist hier nur Maske, weil Nietzsche sich nicht mehr als Wagner-Jünger fühlt und sich vom Kampf um Bayreuth nach einem theoretischen Leben sehnt. Auch der Zusammenhang scheint dies zu beweisen. Unmittelbar vor dem Satz, in dem Aphorismus, dem der Stoßseufzer angehängt ist, ist zu lesen: „Sokratismus ist einmal Weisheit im Ernstnehmen der Seele, zweitens Wissenschaft als Furcht und Haß vor der unlogischen Verallgemeinerung, drittens etwas Eigentümliches durch die Forderung des bewußten

und logisch korrekten Handelns. Dadurch entsteht Schaden für die Wissenschaft, für das ethische Leben." Schon daraus ist zu schließen, daß auch in jenem Schlußsatz vom Sokratismus nicht von der Gestalt des Sokrates die Rede ist. Weiter ist deutlich, daß die Ablehnung des Moralismus nicht in Frage steht. Drittens ist aber gesagt, was Nietzsche augenblicklich zum Sokratismus hinüberzieht: das „Ernstnehmen der Seele". Das ist sehr verständlich. In diesem Ringen mit dem Wagnerschen Ideal, in diesem peinigenden Verlangen Wagners nach dem Eintreten Nietzsches für seine Sache, nach Aufopferung der eigenen Persönlichkeit will er Ruhe, Selbstbesinnung, er „lechzt nach sich selbst". Es finden sich in diesen Entwürfen auch noch andere Zeichen einer Pyrrhonischen Resignation, die bei Nietzsche nur das Bedürfnis nach Ruhe bedeutet. So sagt er von den so verehrten Vorsokratikern: „Die ganze ältere Philosophie als kurioser Irrgarten der Vernunft. Es ist eine Traum- und Märchentonart anzustimmen" (X 218). Oder (X 222): „Herrlich ist, daß die alten Philosophen so frei leben konnten, ohne dabei zu Narren und Virtuosen zu werden. Die Freiheit des Individuums war unermeßlich groß." Freiheit! Wer denkt nicht an Goethes „Hundereminiszenzen" gegenüber Herder. Für diesen Kampf ist der Kampf mit Sokrates oder der Kampf des Sokrates das allegorische Zeichen.

Man wird die Bedeutung der vielen Erwähnungen des Sokrates erst dann richtig fassen, wenn man sich das doppelte Interesse — ganz abgesehen von Nietzsches eigenem Sokrates-Mythus — am historischen Sokrates klar macht. Es ist einmal die historische Bedeutung der sokratischen Lehre in der Entwicklung des Geistes- und Seelenlebens, die Nietzsche als einen der wichtigsten Wendepunkte mit großem aber doch durchaus sachlichem Interesse studiert und immer wieder neu beleuchtet hat. Der Sokratismus gilt ihm meist als schwächeres Lebensgefühl, das er oft als Vorboten des Verfalls wertet, dann

auch wieder als Ruhe und Selbstbesinnung ersehnt. Das zweite ist die Gestalt des Sokrates, wie sie doch durch die Dialoge Platons und auch Xenophons Memorabilien hindurch leibhaft zu sehen ist. Diese historische Gestalt hat Nietzsche als Maske für sich selbst sehr geliebt und in seinen verschiedenen Seelenzuständen sehr verschieden benutzt. Auf dies Bild werden wir besonders den Blick richten, wenn wir nicht nach Nietzsches Theorie, sondern nach seiner geistigen und seelischen Entfaltung fragen.

Der üblichen Auffassung würde es nun entsprechen, daß Nietzsche nach dem endgültigen Abfall von Wagner (1876) sich diesem Bilde des „Doppelgängers" Sokrates mit Liebe zugewandt hätte. R. M. Meyer sagt: „Nietzsches sein ganzes Leben erfüllender Kampf mit dem Geiste des Sokrates ist ein Kampf um das Recht des ‚wissenschaftlichen Menschen', dennoch kann man im ganzen sagen, Nietzsche habe immer als Aufklärer die Wissenschaft geliebt, aber als Romantiker die Gelehrten verachtet." Mit dieser viel zu einfachen Formel ist nichts anzufangen. Nur in der „Geburt der Tragödie" ist Sokrates der typische Vertreter der Wissenschaft, später wird mehrmals gerade sein ungünstiger Einfluß auf die Wissenschaft hervorgehoben. Nicht sein Wissen, sondern sein „Wahn", sein Glaube an die Moral bestimmt ganz überwiegend das Verhältnis. Die Zeit der intensivsten antiromantischen Aufklärung Nietzsches sind gewiß die Jahre 1876—78, von denen er später sagt: „Ein plötzlicher Schrecken und Argwohn gegen das, was sie (die junge Seele) liebte, ein Blitz von Verachtung gegen das, was ihr ‚Pflicht' hieß, ein aufrührerisches, willkürliches vulkanisch stoßendes Verlangen nach Wanderschaft, Fremde, Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung, Vereisung, ein Haß auf die Liebe, vielleicht ein tempelschänderischer Griff und Blick rückwärts, dorthin, wo sie bisher anbetete und liebte, vielleicht eine Glut der Scham, über das, was sie eben tat . . ." (II 6). In dieser Zeit, wie gesagt,

müßten wir nach der üblichen Auffassung eine besondere Sympathie für Sokrates spüren. Nichts davon. „Dies geschah in den Sokratischen Schulen: durch den Gesichtspunkt des Glücks unterband man die Blutadern der wissenschaftlichen Forschung — und tut es heute noch“ und „Bei den Griechen geht es schnell vorwärts, aber ebenso schnell abwärts; die Bewegung der ganzen Maschine ist so gesteigert, daß ein einziger Stein, in ihre Räder geworfen, sie zerspringen macht. Ein solcher Stein war zum Beispiel Sokrates; in einer Nacht war die bis dahin so wunderbar regelmäßige, aber freilich allzuschleunige Entwicklung der philosophischen Wissenschaft zerstört“, steht im I. Band von „Menschliches, Allzumenschliches“ zu lesen (S. 23 und 244). Man sieht, daß bei diesen komplizierten Wendungen tiefe Wertungen die gleichen bleiben: Er bleibt stehen bei der ihm verwandten Weisheit der Vorsokratiker, nur empfindet er sie jetzt in seiner antiromantischen Stellungnahme als Wissenschaft, und er lehnt Sokrates als Faktor der historischen Entwicklung mit anderen Gründen, aber mit gleichem Instinkt ab. Von der leibhaften Gestalt des Sokrates ist wenig die Rede. Das Dämonion wird als Halluzination und diese wieder in einem selbst von der modernen Psychiatrie abgelehnten flachen Materialismus als Ohrenleiden gedeutet. Zum Schluß des VII. Hauptstückes dringt aber doch wieder der Sokrates des Phädon durch: „Es gibt mancherlei Arten von Schierling, und gewöhnlich findet das Schicksal eine Gelegenheit, dem Freigeiste einen Becher dieses Giftgetränkes an die Lippen zu setzen — um ihn zu ‚strafen‘, wie dann alle Welt sagt. Was tun dann die Frauen um ihn? Sie werden schreien und wehklagen und vielleicht die Sonnenuntergangs-Ruhe des Denkers stören: wie sie es im Gefängnis von Athen taten. ‚Oh, Kriton, heiße doch jemand diese Weiber fortführen!‘ sagte endlich Sokrates“ (II 322). Kein Zweifel, Sokrates ist hier Maske für Nietzsche selbst; aber daß Nietzsche in

diesem Augenblick der Ergriffenheit ihn als Maske für sein persönliches Leben anwendet, besagt, daß er die wirkliche Gestalt des Sokrates im Grunde doch immer sehr liebte. Und daß er sich mit Sokrates unter dem Begriff des „Freigeistes" zusammenfaßt, daß er ihn als geistreich rühmt (XI 105), deutet schon auf eine besondere Wendung in diesem persönlichen Verhältnis zu Sokrates.

„Vermischte Meinungen und Sprüche" sagen über Sokrates unmittelbar nichts. Bedeutsam für das Problem ist aber der Satz, in welchem die Wagnersche Romantik abgelehnt wird: „Man kann sich auch in bezug auf die Heiligkeit der Begriffe (!) verwöhnen: Wie ekelhaft wird da der Verkehr mit den Halbklaren, Dunstigen, Strebenden, Ahnenden." Auch „Der Wanderer und sein Schatten" (geschrieben 1879) ist noch ganz Aufklärung, Resignation, Skeptizismus, aber er enthält doch schon etwas von der Freude am Nächsten und Einfachen, von der Heiterkeit des Genesenden. Er selbst sagt später über diese Zeit: „Tatsächlich ein Minimum von Leben, eine Loskettung von allen gröberen Begehrlichkeiten, eine Unabhängigkeit inmitten aller Art äußerer Ungunst, samt dem Stolze, leben zu können unter dieser Ungunst; etwas Zynismus vielleicht, etwas ‚Tonne', aber ebenso gewiß viel Grillenglück, Grillenmunterkeit, viel Stille, Licht, feinere Torheit, verborgenes Schwärmen . . ." (III 10). Dies ist das einzige Buch, in dem er sich mit Sokrates, dem auf das Nächste, auf das Heil der Seele beschränkten, dem heiteren und leicht skeptischen Freigeist in wirklicher Harmonie empfindet. „Auch Sokrates fühlt sich als göttlicher Missionär: aber ich weiß nicht, was für ein Anflug von attischer Ironie und Lust am Spaßen auch selbst hierbei noch zu spüren ist, wodurch jener fatale und so anmaßende Begriff gemildert wird. Er redet ohne Salbung davon: seine Bilder von der Bremse und dem Pferd sind schlicht und unpriesterlich, und die eigentlich religiöse Aufgabe, wie er sie sich gestellt fühlt, den Gott auf hunderterlei Weise

auf die Probe zu stellen, ob er die Wahrheit geredet habe, läßt auf eine kühne und freimütige Gebärde schließen, mit der der Missionär seinem Gotte an die Seite tritt. Jenes Auf-die-Probe-Stellen des Gottes ist einer der feinsten Kompromisse zwischen Frömmigkeit und Freiheit des Geistes, welche je erdacht worden sind" (III 240). Und bald danach folgt das entschiedenste Bekenntnis zu diesem „unvergänglichen Mittlerweisen", das er jemals ausgesprochen hat. „Wenn alles gut geht, wird die Zeit kommen, wo man, um sich sittlich-vernünftig zu fördern, lieber die Memorabilien des Sokrates in die Hand nimmt als die Bibel und wo Montaigne und Horaz als Vorläufer und Wegweiser zum Verständnis des einfachsten und unvergänglichsten Mittlerweisen, des Sokrates, benutzt werden. Zu ihm führen die Straßen der verschiedensten philosophischen Lebensweisen zurück, welche im Grunde die Lebensweisen der verschiedenen Temperamente sind, festgestellt durch Vernunft und Gewohnheit und allesamt mit ihrer Spitze hin nach der Freude am Leben und am eigenen Selbst gerichtet; woraus man schließen möchte, daß das Eigentümlichste an Sokrates ein Anteilhaben an allen Temperamenten gewesen ist. — Vor dem Stifter des Christentums hat Sokrates die fröhliche Art des Ernstes und jene Weisheit voller Schelmenstreiche voraus, welche den besten Seelenzustand des Menschen ausmacht. Überdies hatte er den größeren Verstand" (III 248). Nun darf man nicht unterschieben, daß diese Liebe zu Sokrates einfach Ausdruck der Tendenz zur Aufklärung, Aufklärung als Ideal einer fortschrittlichen Wissenschaft ist. Das wird ausdrücklich abgelehnt. „Priester und Lehrer und die sublime Herrschsucht der Idealisten jeder Art, der gröberen und feinern, reden schon dem Kinde ein, es komme auf etwas ganz anderes an: auf das Heil der Seele, den Staatsdienst, die Förderung der Wissenschaft oder auf Ansehen und Besitz, als die Mittel, der ganzen Menschheit Dienste zu erweisen, während das Be-

dürfnis des einzelnen, seine große und kleine Not innerhalb der vierundzwanzig Tagesstunden etwas Verächtliches und Gleichgültiges sei. — Sokrates schon wehrte sich mit allen Kräften gegen diese Vernachlässigung des Menschlichen zugunsten des Menschen und liebte es, mit einem Worte Homers, an den wirklichen Umkreis und Inbegriff alles Sorgens und Nachdenkens zu mahnen: Das ist es und nur das, sagte er, was mir zu Hause an Gutem und Schlimmem begegnet" (III 193). Diese Stelle, obwohl ganz der bestimmten Zeit angehörig, gibt uns vielleicht die beste Auskunft über Nietzsches Verhältnis zu Sokrates. Was er hier liebt, ist der Freigeist nicht als Vollender der Wissenschaft, sondern als Instinktmensch, der gerade das tut, was ihm individuell gemäß ist. Er ist noch zu schwach zu heroischen Idealen, aber er fühlt die Gesundung, nachdem er den Zwang Wagners abgeworfen hat.

Er ist zur höchst wichtigen antiromantischen Einsicht gekommen, ohne die auch der Zarathustra nicht möglich gewesen wäre, daß alle „Ideale" unnütz sind, solange man die leibhafte Gegenwart, das wirkliche eigene Leben nicht mit Kraft und Freude füllen kann.

Hier in diesem männlichen Skeptizismus, den er jetzt Freigeist nennt, ist nun tatsächlich etwas von einer dauernden Verwandtschaft zwischen Nietzsche und Sokrates gegeben. Es ist, was er auch an Montaigne liebt: heiteres Forschen, heiteres Auf-sich-selbst-Beschränken, leichter Verzicht auf alle äußeren Erfolge, unerschütterliche Festigkeit. In der Vorliebe für diese Gesinnung findet sich Nietzsche mit seinem Bilde des historischen Sokrates in den schwersten Zeiten des Ruhe- und Heilungssehnens. Dann war ihm dies Gefühl tröstlich, es war eine Liebe ohne Eifersucht. Wenn er aber durch Wille und Ziel dieser Gesinnung entrissen wird, so hat er wieder keine Ursache zum Krieg gegen die Person des Sokrates, weil ihre Ziele weder durch Ähnlichkeit noch durch Gegensatz

sich kreuzen. Vielleicht in jener Zeit, als er — schon wider besseres Wissen — sich dem Ideale „Bayreuth" fügen wollte, konnte die Person des Sokrates ihm wie ein Vorwurf erscheinen. Da hieß aber der Freund und Feind, mit dem er rang, Wagner, nicht Sokrates. Sonst konnte sich seine Feindschaft nur gegen allgemeine geistige Erscheinungen richten, für die er mehr oder weniger willkürlich Sokrates als Symbol setzte.

In der Zeit der Heilung und Kräftigung, in welcher das Vorbild des Sokrates ihm Trost und Stütze ist, ist auch dies Bild zur Harmonie gediehen: Persönlichkeit und Lehre entsprechen sich, weil Nietzsche weniger auf moralische Meinungen als auf die ethische Haltung achtet. Für das Verständnis des Späteren muß man aber im Auge behalten, daß dies ausgeglichene Bild im „Wandrer und sein Schatten" mehr auf Xenophons Darstellung als auf der heroischen und tiefer bewegten Auffassung Platos beruht.

Entscheidend ist nun für unsere Frage, wie wir in der „Morgenröte" (1880/81) die Differenz der Auffassung von Lehre und Gestalt wiederkehren sehen, denn obwohl hier von der Gestalt Sokrates gar nicht die Rede ist, ist dies Buch ebenso bezeichnend für das Verhältnis beider Philosophen wie „Der Wanderer und sein Schatten". Kein Buch nämlich entspricht in seiner forschenden menschlichen Haltung so sehr dem Bilde des „Freigeistes" Sokrates wie die „Morgenröte", die sich um die Urgründe unseres alltäglichen Denkens, Fühlens und Wollens bemüht. Aber die Ergebnisse dieser Sokratischen Einstellung sind durchaus unsokratisch. Die historische Stellung beider ist eben keineswegs analog. Sokrates sucht gegenüber den Sophisten und Positivisten eine feste Grundlage; Nietzsche zerbricht die Schranken einer seelenlosen oder durch romantische Seelenhaftigkeit irregeleiteten Kultur und bedient sich dazu auch des Positivismus. Insofern hat Nietzsche eine gewisse Beziehung zu den Sophisten, denen er

im Wesen doch nicht sehr nahe steht. Das drückt sich in einer mit deutlichem Vorbehalt ausgesprochenen Anerkennung aus (IV 166). Die Ergebnisse der Forschung sind nun, daß Nietzsche sich entschieden als Immoralist dem Moralisten Sokrates gegenüberstellt' (IV 17, 30, 117, 309, 353; XI 232). Sehr bezeichnend ist die „Morgenröte" deswegen, weil hier gar keine Affekte gegenüber Sokrates mitsprechen. Der ruhige und — soweit ihm möglich — objektive Denker Nietzsche sieht eben die moralische Lehre des Sokrates als verhängnisvollen Irrtum.

In „Die fröhliche Wissenschaft", geschrieben 1881/82, schon verwoben in die Zarathustra-Zeit, ist der Durchbruch erfolgt. „Dieses Stück Wüste, Erschöpfung, Unglaube, Vereisung mitten in der Jugend, dieses eingeschaltete Greisentum an unrechter Stelle . . .", lag hinter ihm. Der „schlechte Geschmack, dieser Wille zur Wahrheit, zur ‚Wahrheit um jeden Preis', dieser Jünglingswahnsinn in der Liebe zur Wahrheit" ist ihm verleidet. Nun müßte nach der üblichen Auffassung mit der Aufklärung und Wissenschaft auch die Liebe zu Sokrates schwinden. Wir finden das Umgekehrte. Der Forscherdrang ist gestillt, darum ist von dem theoretischen Gegensatz zu Sokrates jetzt nicht die Rede. Das Platonische Bild, das Nietzsche liebt, tritt wieder hervor. Nach mehrfachen sympathischen Anspielungen (V 72, 74, 248) folgt schließlich der Aphorismus: „Der sterbende Sokrates. — Ich bewundere die Tapferkeit und Weisheit des Sokrates in allem, was er tat, sagte — und nicht sagte. Dieser spöttische und verliebte Unhold und Rattenfänger Athens, der die übermütigsten Jünglinge zittern und schluchzen machte, war nicht nur der weiseste Schwätzer, den es je gegeben hat: er war ebenso groß im Schweigen. Ich wollte, er wäre auch im letzten Augenblick des Lebens schweigsam gewesen — vielleicht gehörte er dann in eine noch höhere Ordnung der Geister. War es nun der Tod oder das Gift oder die Frömmigkeit oder die Bosheit — irgend

etwas löste ihm in jenem Augenblicke die Zunge, und er sagte: ‚Oh, Kriton, ich bin dem Asklepios einen Hahn schuldig.' Dieses lächerliche und furchtbare ‚letzte Wort' heißt für den, der Ohren hat: ‚Oh, Kriton, das Leben ist eine Krankheit.' Ist es möglich! Ein Mann wie er, der heiter und vor aller Augen wie ein Soldat gelebt hat — war Pessimist! Er hat eben nur eine gute Miene zum Leben gemacht und zeitlebens sein letztes Urteil, sein innerstes Gefühl versteckt! Sokrates hat am Leben gelitten! Und er hat noch seine Rache dafür genommen — mit jenem verhüllten schauerlichen frommen und blasphemischen Worte! Mußte ein Sokrates sich auch noch rächen? War ein Gran Großmut zu wenig in seiner überreichen Tugend? — Ach Freunde! Wir müssen auch die Griechen überwinden!" Wir brauchen hier kaum zu erwidern, daß es nicht Pessimismus war, wenn Sokrates aus dem Sterben noch die letzte Feier des Lebens machte, denn Nietzsche interpretiert hier nicht historisch: in diesem höchst ergriffenen, lyrisch-glühenden Gleichnis enthüllt er die eigene Seele. Er ist über den bittersten Lebensüberdruß Herr geworden, er hofft in Zarathustra auf die höhere Ordnung, den Überwinder der Griechen. Noch nie bis dahin hatte Nietzsche von sich selbst mit so pathetischer und doch inniger Schwermut gesprochen, und daß er in dieser Ergriffenheit den Sokrates des Gastmahls, des Phädrus und Phädon zu seiner Maske wählt, durchleuchtet sein Verhältnis zu Sokrates bis zum innersten Kern. Aber das ist die lebendige Gewalt des Platonischen Sokrates-Bildes — Nietzsches Auffassung des Sokratischen Moralismus wird davon nicht berührt.

Die hohe Bedeutung dieses Sokrates-Bildes, weit entfernt von einem bloßen artistischen Einfall, wird durch den Zusammenhang erwiesen. Denn auf ihn folgt nur der Aphorismus von der ewigen Wiederkunft und dann das „Incipit tragoedia" aus dem Zarathustra. Damit schloß

„Die fröhliche Wissenschaft", denn ihr V. Buch wird erst fünf Jahre später zugefügt.

Im „Zarathustra", der stärksten persönlichen Entladung Nietzsches, ist Sokrates nicht genannt, auch im Nachlaß dazu nicht, wohl aber in einigen Fragmenten aus jener Zeit, die der „Umwertung" angehören. Das Ethos des Zarathustra ist vom Sokratischen sehr verschieden. Es bleibt zu fragen, ob dieser Unterschied im Wesen Nietzsches beruht oder ob Nietzsche bei wesenhafter Ähnlichkeit doch diesen Unterschied nur wünscht, ob Zarathustra ein nur aus dem Gegensatz geborenes Wunschbild ist. Seine wesentlichen Klagen gegen Sokrates waren, daß er aus Vernunftgründen handle, die Tugend auf Zweck und Glück einstelle, die „plebejische" Dialektik einführe und die Leidenschaften gewaltsam unterdrücke. Nietzsche aber handelt leidenschaftlich, nicht aus Vernunftgründen; ihn leiten weniger Gründe oder Zwecke als Phantasiebilder; er beweist nicht dialektisch, sondern erschüttert seelisch; er ist instinktiv aristokratisch. Das ist sein Wesen, nicht sein Wunschbild.

Alle die Gegensätze beziehen sich mehr auf die Lehre als auf die wirkliche Gestalt des Sokrates. Es liegt also kein Grund vor, daß Nietzsche in seiner Vorliebe für diese Gestalt in der Zarathustra-Zeit schwankend geworden wäre. Ein Aphorismus unmittelbar nach dem Zarathustra (1885) zeigt, daß diese Gesinnung die gleiche blieb. „Ich glaube zu fühlen, daß Sokrates tief war — seine Ironie war vor allem die Nötigung, sich oberflächlich zu geben, um überhaupt mit Menschen verkehren zu können" (XIII 227). Im übrigen ist es aber natürlich, daß Nietzsche nach Statuierung des Zarathustra-Bildes nicht mehr des Sokrates als Maske bedarf, und damit das Interesse an der Sokrates-Gestalt zum Schweigen kommt. Dagegen tritt das historische Interesse an der Bedeutung des Sokratismus in der Entwicklung des Geistes und der Seele, die objektive Untersuchung wieder in den Vordergrund, wie es der Ge-

danke und Plan der „Umwertung" erfordert. Charakteristisch ist die Stelle im „Jenseits von Gut und Böse" (VII 163): „Zur Zeit des Sokrates, unter lauter Menschen des ermüdeten Instinktes, unter konservativen Altathenern, welche sich gehen ließen — ‚zum Glück', wie sie sagten, zum Vergnügen, wie sie taten — und die dabei immer noch die alten prunkvollen Worte in den Mund nahmen, auf die ihnen ihr Leben längst kein Recht mehr gab, war vielleicht Ironie zur Größe der Seele nötig, jene sokratische boshafte Sicherheit des alten Arztes und Pöbelmannes, welcher schonungslos ins eigene Fleisch schnitt, wie ins Fleisch und Herz der ‚Vornehmen', mit einem Blick, welcher verständlich genug sprach: ‚Verstellt euch vor mir nicht! Hier — sind wir gleich!'" Also eine objektive Erwägung des Dekadenzproblems, historisch, aber mit vorwiegender Einstellung auf die Gegenwart. Dem entsprechen die übrigen Stellen (VII 5, 120, 121). Er lehnt natürlich weiter den Moralisten ab, aber die Gegensätzlichkeit ist so wenig extrem, daß er sogar den Willen zur Macht einmal in die Sokratische Meinung hineindeutet (XIV 114), wie er ihn auch einmal als Skeptiker neben Montaigne setzt (VII 153). Programmatisch zusammengefaßt wird diese Tendenz (1885 oder 1886): „Die griechische Philosophie von Sokrates ab als Krankheitssymptom und folglich Vorbereitung des Christentums" (XVI 448). Im übrigen wird Sokrates in diesen Jahren selten erwähnt. Erst Ende 1887 deutet sich ein neues Interesse an dem Problem an. Dann zeigt sich, hiervon ausgehend, in dem „W. XII" bezeichneten Manuskriptheft, welches Notizen vom März bis Juni 1888 enthält, die zweite affektive Einstellung gegen Sokrates, welche sich voll entfaltet im Kapitel „Das Problem des Sokrates" in der „Götzendämmerung". Diese wurde Anfang September, nach einer Arbeit von wenigen Tagen, fertiggestellt.

Hier handelt es sich, wie in der „Geburt der Tragödie",

um einen Mythus. Immoralismus gegen Moral, Nietzsche, der Antichrist gegen Sokrates, den Vorbereiter des Christentums. Es ist kein Phantasiebild wie das, welches aus dem Enthusiasmus des Jünglings entsprang, sondern bewußte Mache, der harte Wille des Reformators, der sich Gehör erzwingen will, ja der Wutschrei gegen die stumpfe Masse. Ein Kampf auf Leben und Tod, keine Heroisierung. Alle früheren Vorwürfe werden zusammengepreßt und gesteigert. Daß Sokrates nicht griechischer Abkunft, ein Verbrecher, ein Wüstling des Instinktes sei, mit Rachitikerbosheit und Halluzinationen behaftet, wird mit eingeworfen. Und nur auf Nietzsches Beschreibung, nicht auf Sokrates trifft es zu, wenn er sagt: „Alles ist übertrieben, buffo, Karikatur an ihm, alles ist zugleich versteckt, hintergedanklich, unterirdisch" (VII 70). Nur ein Einwand sei noch beantwortet. Schon mehrmals hat Nietzsche in früheren Schriften an diese bekannte Anekdote angeknüpft, aber in keiner sie so übertrieben ausgedeutet. Ein Ausländer soll aus dem Gesicht des Sokrates die schlimmen Begierden gelesen haben; Sokrates gab ihm Recht, setzte aber hinzu, daß er sie überwunden habe. Nietzsche macht daraus, nicht ohne Anspielung auf Lombroso, daß Sokrates eine Höhle aller schlimmen Laster und Begierden war, und seine Selbstheilung durch Vernunft nicht freiwillig war, sondern das letzte Mittel in der Not, ein pathologischer Ausweg (VIII 70, 73, 74). Diese Auffassung ist unhaltbar. Die Bildnisse des Sokrates offenbaren derbe sinnliche Triebe, aber weder krankhafte noch krampfhaft unterdrückte. Im Symposion ist er der Zecher, der am meisten trinken und am leichtesten verzichten kann; ohne Spur einer moralischen Entrüstung, mit heiterer Ironie läßt er Alkibiades mit seiner unzüchtigen Werbung abfallen; bei Xenophon scherzt er ohne Rücksicht auf seinen moralischen Ruf — zu graziös und pikant, als daß Xenophon es erfunden haben könnte — mit der Hetäre Theodote: auf wen also passen besser

als auf Sokrates Zarathustras Worte von der Keuschheit: „Es gibt Keusche von Grund aus. Sie sind milder von Herzen, sie lachen lieber und reichlicher als ihr, sie lachen über die Keuscheit und fragen: ‚Was ist Keuschheit . . .?! Wir boten diesem Gaste Herberge und Herz: nun wohnt er bei uns, — mag er bleiben, wie lange er will!“

Wir brauchen diesen gehässigen Mythus der Götzendämmerung nicht ernst zu nehmen. Nietzsche selbst redet von „Übermut“ (VIII 59) und „Heiterkeit“, was allerdings bei dem überspannten Ton der Schrift fast wie blutiger Sarkasmus klingt. Die Schrift ist vier Monate vor dem endgültigen Zusammenbruch geschrieben. Nun ist bis kurz vor dem Zusammenbruch von Intelligenzdefekt bei Nietzsche nichts zu bemerken. Der Absicht, durch grelle Töne die Aufmerksamkeit auf das geplante Werk „Wille zur Macht“ zu lenken, ist die Schrift nicht unangemessen. Aber die Hemmungslosigkeit und eine gewisse Überreiztheit dürfen wir wohl als Vorboten des Zusammenbruches betrachten.

Auf eine kurze Formel läßt sich Nietzsches Verhältnis zu Sokrates nicht bringen. Der Wettkampf Nietzsches richtet sich nicht gegen die lebendige von Plato und Xenophon überlieferte Persönlichkeit des Sokrates. D i e s e n Sokrates erlas er als Maske für die schönsten verborgenen Erlebnisse und Hoffnungen seines Innern. Es ist eine wirkliche Liebe zum Bilde des Sokrates, ohne Eifersucht und Neid.

Sein Gegner im großen Streben, die Welt zu erneuern, ist nicht Sokrates, sondern der Mensch überhaupt im Intervall zwischen den Höhepunkten Äschylus und Wagner (oder Nietzsche). In diesem weitgespannten historischen Blick sieht er auch den Sokratismus als Verfall. Das ist nicht die Folge einer egozentrischen, selbstquälerischen Einstellung, sondern die objektive Überzeu-

gung, daß wir die instinktsicheren Vorsokratiker, nicht die sokratische Dialektik und gedankliche Moral als Heilmittel unserer Zeit brauchen. Nur in bezug auf einen speziellen Teil der Lehre ist Nietzsche, der Immoralist, Sokrates' Gegner.

Neben dieser instinktmäßigen Liebe zu Sokrates und der erkenntnismäßigen Kritik des Sokratismus hat er das Sokrates-Bild auch artistisch verarbeitet. Zwei kurzlebige Mythen, jedesmal nur einer Schrift angehörig, stehen am Anfang und Ende seiner Laufbahn — seltsam symbolisch, wie so vieles in Nietzsches Leben: — der erste noch ganz in der Atmosphäre des zeugerischen Jugendrausches in der „Geburt der Tragödie", der zweite am Abend seines geistigen Lebens, in der „Götterdämmerung"; der erste im Enthusiasmus für Wagner, der zweite im zornigen Hohn; der erste noch ganz in Hingabe an das romantische Ideal, doch wider Willen die eigene Größe schon verheißend, der letzte in höchstgesteigertem Selbstbewußtsein, aber schon die Katastrophe offenbarend. Nur mit diesem Phantasiebilde, diesem künstlichen Mythus des alexandrinisch-modernen Menschen, steht Nietzsche im Wettkampf.

ANMERKUNGEN

Die Zahlen im Texte verweisen auf Bände und Seiten der Groß- und der Klein-Oktav-Gesamtausgabe von Nietzsches Werken, welche in der Seitenzählung übereinstimmen.

1 (S. 15). Vgl. Natorp, Forschungen zur Geschichte des Erkenntnisproblems im Altertum.

2 (S. 15). Es mag ein Streit um Worte sein, ob Sokrates und Plato den Sophisten zuzurechnen sind. Aber durch die Platonischen Dialoge hat die Sophistik überhaupt erst ihre welthistorische Bedeutung gewonnen, und zwar eben als Gegensatz zu Sokrates und Plato. Demgegenüber ist es eine unhaltbare Mode, den Begriff Sophistik so zu definieren, daß auch seine beiden großen Gegner in ihn hineingezwängt werden können.

3 (S. 17). Vgl. z. B. Gorgias 503 C—516 D, wo die Untüchtigkeit des Perikles nachgewiesen wird, weil die Athener unter seiner Herrschaft ihm selbst aufsässig werden.

4 (S. 17). Nicht durch Weisheit, sondern durch natürliche Anlage und vom Gotte erfüllt.

5 (S. 20). Dementsprechend leitet Husserl für seine Methode der Wesensschau den Grundbegriff „eidetisch" vom Sokratischen „Eidos" ab.

6 (S. 25). So ergibt sich aus Memorab. IV. 2, 40. Dem widerspricht nur scheinbar Apol. 33. Allerdings läßt Sokrates alle zuhören, aber die Methode ist eben derart, daß nur die entsprechend Begabten Anteil nehmen können.

7 (S. 25). Weisheit und Besonnenheit unterschied er nicht.

8 (S. 27). Wer sich derart prüfend, wie er für die Aufgabe des Menschen beschaffen sei, seine eigene Fähigkeit erkannte . . .

9 (S. 27). Ich weiß, daß es schlecht und häßlich ist, Unrecht zu tun und nicht zu gehorchen dem Besseren, sei er Gott, sei er Mensch.

10 (S. 27). weise (klug) und gut (tüchtig).

11 (S. 29). Der Kern des Werkes ist ihm also die Tragödie, gesehen als Wagnersches Kunstwerk. Nachträglich zugefügt sind die unmittelbar, ohne antikes Symbol auf Wagner bezogenen Teile.

12 (S. 35). Dieser Aphorismus gewinnt an Bedeutung, wenn man sich erinnert, daß der befreite Prometheus durch die Titelvignette der „Geburt der Tragödie" dargestellt wird.

THE LIBRARY OF THE
JUL 8 1924
UNIVERSITY OF ILLINOIS